ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

TRATADO DE METAFÍSICA
ONTOLOGÍA



EDITORIAL GREDOS

Nihil obstat:
DR. ANTONIO PALENZUELA
Censor

Imprímase:
† JOSÉ MARÍA,
Obispo Auxiliar y Vicario General
Madrid, 23 de diciembre de 1961

EDITORIAL GREDOS, S. A.
Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 41022 - 1978.

ISBN 84-249-2091-0.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1979. — 4992.

PRÓLOGO

La bibliografía en lengua hispánica es muy pobre en *tratados sistemáticos*, históricos y monográficos de metafísica. De ahí la necesidad, cada día más sentida por docentes y discentes en Escuelas y Facultades y hasta por curiosos lectores autodidactas en todo el vasto mundo hispanohablante. Como contribución al remedio de aquella penuria y a la satisfacción de esa necesidad ofrecemos hoy, al amparo de la Biblioteca Hispánica de Filosofía, este *Tratado de Metafísica*.

En él se pretende una clamorosa exigencia de objetividad. Sólo si las cosas mismas tienen la primera palabra podemos al espíritu humano concederle la última. Un *Tratado de Metafísica* debe contener problemas y soluciones. Pero los problemas surgen de los hechos radicados en las cosas y necesitan ser convenientemente elaborados. Y las soluciones sólo se conquistan tras paciente indagación sistemática a la que pueden prestar valiosa ayuda *la tradición* y *la historia*. Por eso, tiempo ha que consideramos buen procedimiento didáctico en las disciplinas filosóficas aquel que, huyendo tanto de un dogmatismo absoluto, sin visión para los problemas, cuanto de una absoluta problematicidad, ciega para las soluciones, pretende fijar el planteamiento de los problemas en sus límites estrictos e indagar sus soluciones mediante una investigación filosófica de modalidad histórico-sistemática.

Como esta obra tiene por finalidad esencial el estudio y la enseñanza de la más alta disciplina filosófica y *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* (D. Thomas, *De caelo*, I, lect. 22), no oficiamos en ella de historiador y permanecemos en radical independencia de toda autoridad filosófica y en sumisión absoluta a la verdad contrastada por la evidencia objetiva. Mas no por ello debemos renunciar a la tradición. Es cierto que la metafísica no avanza por acumulación extensiva, sino por intensiva profundización. Pero el nivel logrado para los problemas y las soluciones en el pasado constituye el mejor punto de partida para nuevas indagaciones hacia ulteriores metas. Aunque la metafísica no se funda en la autoridad hay grandes autoridades en ella. Los comienzos absolutos son infecundos, mientras que el progreso sobre una

tradición suele ser fructífero. En este sentido, hasta las vías muertas pueden sernos de inestimable ayuda. La metafísica es muchas veces como un esfuerzo natatorio que avanza en línea recta braceando a derecha e izquierda, remando a babor y a estribor.

La exigencia de objetividad que proclamábamos al principio es compatible con el reflejo en este *Tratado* de las personales concepciones del autor. En las disciplinas filosóficas no nos está permitida la renuncia a las propias ideas. La metafísica desaparece donde falta la tensa reflexión personal sobre el triple misterio del ser. Por eso tampoco nos es dada la posibilidad de prescindir de nuestras convicciones en el tratamiento de los problemas metafísicos en su contenido y despliegue objetivos. Para que los hechos hablen hay que aprender a consultarlos. Nada obsta a la objetividad y universalidad de la metafísica su necesidad de ser elaborada sobre el diálogo con el ser —el mismo para todos— de un espíritu irrenunciablemente personal.

También deja este libro un amplio margen de libertad a las fecundas iniciativas de quien lo maneje desde una perspectiva de enseñanza. Hemos procurado abrir canales sin soltar todo el agua del comentario. Queda, pues, una gran tarea para el profesor que desee completar el texto con visiones personales y referencias históricas.

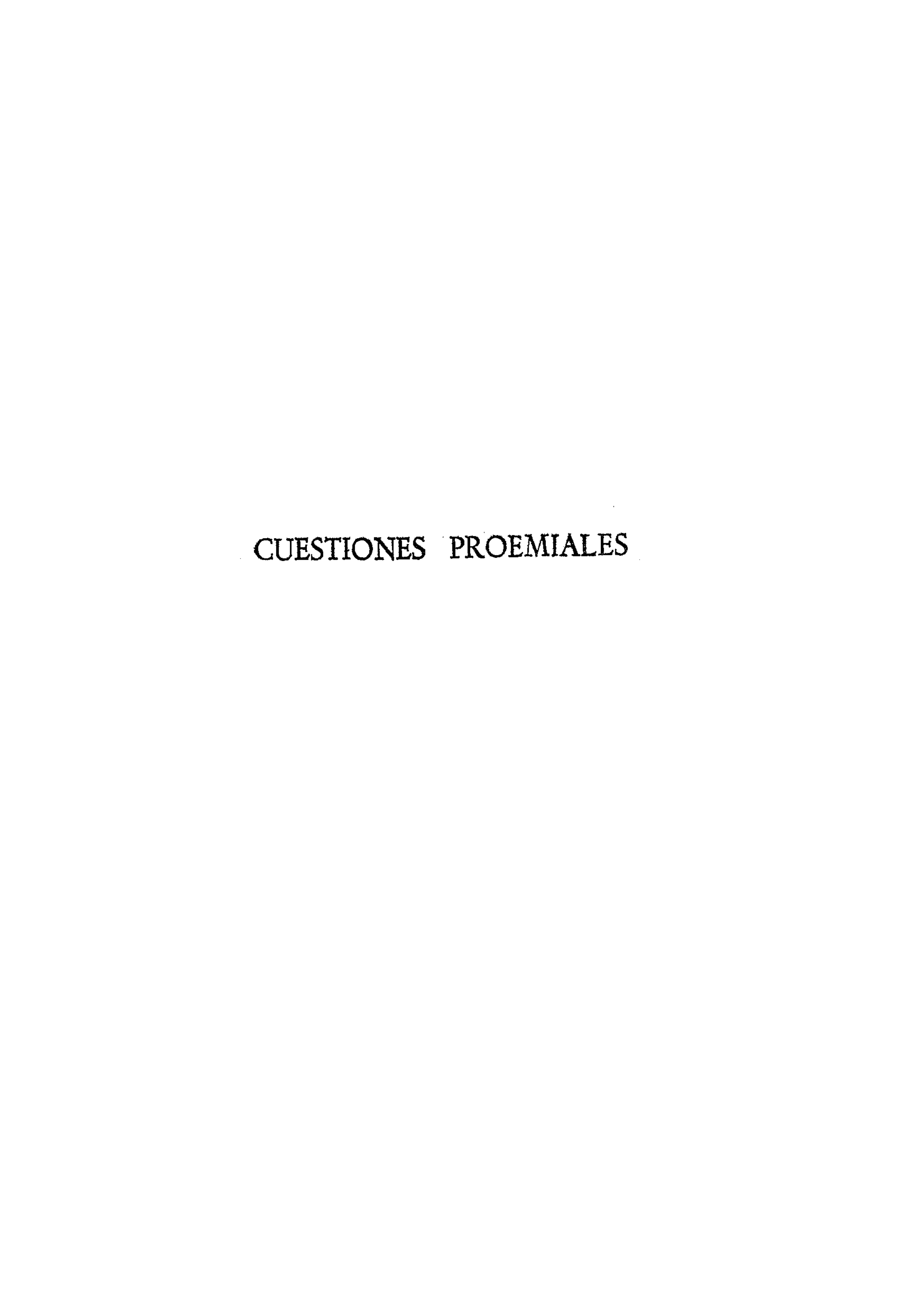
Nuestra obra tampoco ahoga las iniciativas de quien lo utilice como libro de texto para la introducción y el aprendizaje de la metafísica. Antes al contrario, las urge y fomenta desde cada una de sus páginas. Porque está dirigido muy especialmente a los estudiantes, hemos procurado en todo momento cumplir las normas de la más escrupulosa didáctica, cuyo nivel universitario, en las disciplinas filosóficas, exige que se enseñe filosofía enseñando a filosofar a fin de que se aprenda a filosofar aprendiendo filosofía. De ahí nuestro empeño de trenzar las cuestiones a los hechos, de elaborar pacientemente los problemas sobre amplias descripciones fenomenológicas y su encuadramiento en los contextos históricos para, finalmente, indagar las soluciones de tal modo que la verdad se nos ofrezca como un descubrimiento en una esforzada desvelación. El repertorio de las verdades en este tenso ejercicio conquistadas puede formar un ideario, pero antes que nada reviste nuestro intelecto informándolo con el hábito de la sabiduría natural más elevada. Nuestra misión no está en buscar adeptos para un ideario, sino en ofrecer un saber metafísico que sirva de base a la formación humana.

El contenido de este volumen ha sido expuesto, en su mayor parte, en la Cátedra de Metafísica de las Universidades españolas de Murcia y Madrid y de la argentina de Cuyo. Rendimos testimonio de gratitud a los alumnos que nos han escuchado, por el inestimable valor de las experiencias que nos proporcionaron. Lo menos malo de las cualidades didácticas de este libro les pertenece, por haber provocado e impuesto orientación a la pluma. Se han hecho acreedores de especial mención aquellos que, tras el período de alumnado, pasaron a compartir con nosotros las tareas de la Cátedra en función de ayudantes o de adjuntos: el Dr. Jesús García López, hoy ilustre catedrático de la Universidad de Murcia; la Dra. Azucena Bassi, profesora de la Escuela Normal de Mendoza (Argentina); Salvador Caballero, Raimundo Drudis

y Antonio Puigcerver desempeñan, con toda competencia, cátedras de Enseñanza Media; el Dr. Sergio Rábade, actual adjunto, está también en posesión del doble título de Catedrático de Enseñanza Media y profesor numerario de Escuelas del Magisterio. Mencionamos, finalmente, a los ayudantes actuales, José Luis Fernández Trespalacios y Raúl Vázquez, sobre quienes ha cargado la enojosa tarea de corrección de las pruebas.

A. G. A.

Madrid, Colegio Mayor «Antonio de Nebrija», septiembre de 1961.



CUESTIONES PROEMIALES

1. Nuestra *Introducción a la Metafísica* dejó establecido que esta disciplina pretende resolver, desde el ángulo formal de la entidad, los problemas inviscerados en el tratamiento de tres objetos materiales diferentes: el ente ontológico, el ente teológico y el ente gnoseológico. Nos ocupamos en ella, con carácter general, de las cuestiones proemiales que más directamente afectan a la metafísica como tal. Pretendemos ahora entrar en el desarrollo de la problemática metafísica, comenzando por el tratamiento del problema ontológico. Y sospechamos que aquella *Introducción*, por su carácter general, no pudo tratar las cuestiones proemiales de la ontología en particular. Tres de ellas tienen aquí su propio lugar de tratamiento. Consiste la primera en la determinación conceptual de la ontología misma y su inserción en el ámbito de la metafísica en relación con las otras dos partes de la misma. Determinada la prioridad de la ontología respecto de la teología natural y de la gnoseología se nos ofrece una segunda cuestión, de gran abolengo e importancia actuales, y que consiste en la inquisición de aquel dato que, por iniciar la ontología, será el punto de partida de la metafísica. Versa la tercera cuestión sobre el contenido de la ontología y su interna estructuración.

2. Todo ello aconseja la división de estas *Cuestiones proemiales* en los tres artículos siguientes:

1.º La ontología y su lugar en la metafísica.
2.º El dato inicial de la metafísica.
3.º El contenido de la ontología.

ARTÍCULO I.—LA ONTOLOGÍA Y SU LUGAR EN LA METAFÍSICA

1. Qué es la ontología. 1. La expresión «ontología» —de ὄν, ὄντος = = ente y λόγος = tratado— significa literalmente tratado o ciencia del ente. No puede darse mayor vaguedad en una definición literal. Ente es todo lo que existe o puede existir en cualquier modalidad y bajo cualquier estado. La ciencia no puede salir del ente ni objetiva ni subjetivamente. Bajo algún respecto todas las ciencias podrían comenzar sus definiciones con aquella misma expresión: ciencia del ente... La ontología tendría una significación genérica en cuyo seno cabrían todas las ciencias que, en consecuencia, sólo se diferenciarían específicamente. Cada

una de las ciencias sería o tendería a ser una región de la ontología, una ontología regional.

Hasta tal punto se ha usado de esta genericidad o fundamentalidad de la ontología, que en la actualidad se nos han hecho familiares expresiones como éstas: «ontología del hombre», «ontología de la historia», «ontología de la religión», «ontología de la realidad moral». Tenemos noticia de una tesis iniciada para la obtención del grado de doctor en derecho en la que se proponía el título de «ontología de lo suyo». Sospechamos que el uso de la palabra «ontología» ha degenerado en abuso. Y este abuso parece tener origen en la inadvertencia de que los nombres suelen imponerse a las cosas para designar aquella propiedad que primero manifiestan a nuestro conocimiento de las mismas. Por lo que hace a los nombres de las ciencias, debe repararse que designan casi exclusivamente los objetos materiales sobre que versan. Atiéndase a la letra de las palabras «física», «aritmética», «geometría», «geografía», «geología», «cosmología», «psicología», «ética», «sociología», etcétera, etcétera, y se mostrará la verdad de nuestro aserto. Mas a la hora de dar la definición real, esencial de alguna ciencia, es necesario mentar el objeto formal por el que se especifica y determina. En su significación literal la ontología sería la ciencia del ente. Pero mientras no se «formalice», especificando y determinando el ente en cuestión, no esperemos haber avanzado gran cosa en la definición esencial de la ontología.

2. Podría alguien verse tentado por el pensamiento de que la determinación que exigimos queda hecha al decir que nuestra disciplina se ocupa del ente *ontológico.* Quien no resista esa tentación, además de caer en la tautología que supone definir la ontología como la ciencia del ente ontológico —equivalente a la tautología que resulta de definir la lógica como ciencia del ente lógico, o la historia como ciencia del ente histórico o la antropología simplemente como ciencia del hombre—, va a parar a un nuevo abuso definitorio sin haberse librado del que denunciamos en el punto anterior.

La expresión «ente ontológico» sigue encerrando en su seno material lo aritmético y lo geométrico, lo cosmológico y lo biológico, lo físico y lo moral, lo geográfico y lo histórico, etc. De ahí que resulte siempre factible el tratamiento ontológico de esos diversos ámbitos objetivos. Cabe, en efecto, un tratamiento ontológico de la realidad física, moral, histórica y hasta de la matemática. Mas no para constituir nuevas ciencias, sino simplemente para «especializar» la ontología. Lo cual ha de ser aclarado en doble sentido.

En primer lugar, para advertir que una *ontología de la realidad histórica,* por ejemplo, no puede representar un tratado de ontología *especial* o *regional,* sino más bien un tratado especial de *ontología.* La ontología de la realidad histórica difiere formalmente de la historia; no mira los acontecimientos desde el punto de vista de la *historicidad;* no puede alcanzarlos más que desde la dimensión formal de la *ontologicidad* que también poseen. No se repara suficientemente en esta necesaria distinción. Por lo que se refiere a lo psicológico y a lo cosmológico, la confusión se ha dado inclusive entre muchos escolásticos actuales que han concebido antiescolásticamente

la cosmología y la psicología como metafísicas *especiales* y la ontología como metafísica general. Es claro que ningún derecho les asiste. La cosmología y la psicología difieren también formalmente de la ontología, aunque le quede al metafísico la posibilidad de tratar la realidad cosmológica y psicológica desde el ángulo de visión de su ontologicidad. El objeto material de la ontología hállase involucrado en todas aquellas realidades ofrecidas a las ciencias particulares. Dígase, si se prefiere, que todas estas realidades particulares se encuentran invisceradas en el ente ontológico. Y ésta es la razón por la cual su estudio científico puede ser elevado al rango de la ontología.

En segundo término, para hacer observar que no se constituyen con esta labor nuevas ciencias intermedias entre la historia, la ética, la psicología, la cosmología, la matemática, etc., por un lado, y la ontología, por otro. El ejemplo de la matemática por respecto a la física, la biología y hasta la psicología no debe engañarnos. Es cierto que cabe hablar de ciencias físico-matemáticas, bio-matemáticas y psico-matemáticas. Se trata de ciencias materialmente físicas, biológicas o psicológicas y formalmente matemáticas. Siempre es posible la matematización de aquellas disciplinas cuyos objetos hállanse estructurados sobre la base material de la cantidad. No hay, empero, posibilidad de ontologización de las *ciencias*. No puede existir una historia ontológica ni una ética ontológica ni una cosmología o una psicología metafísicas. Mientras la matemática llevada sobre la física mantiene la formalidad objetiva que la caracteriza, cuando se trata de la ontología el objeto se desplaza enteramente. Se matematizan las *ciencias* que no abstraen de la cantidad, pero sólo se ontologizan los *objetos* de las ciencias particulares que dejan de lado y no tienen posibilidad de alcanzar la formalidad metafísica. Siguiendo con el ejemplo ya puesto, insistimos en que una «ontología de la realidad histórica» no tiene nada de historia, siendo simplemente un tratado especial de ontología que indaga la formalidad ontológica del ente histórico comprobando cómo cumple, con modalidades propias, las estructuras, propiedades y causalidades descubiertas en el tratado general de la ontología. Debe decirse lo mismo de las demás disciplinas filosóficas o empiriológicas señaladas más atrás. La psicología racional, que estudia el alma unida al cuerpo, esto es, el alma en cuanto alma —forma del cuerpo—, no alcanza jamás el nivel de la metafísica. Un estudio metafísico del alma habrá de considerarla necesariamente como ente y no como alma. Pero un tratamiento tal no tiene nada de psicológico. Por eso, tampoco podrá definirse la cosmología como la metafísica de los cuerpos. Un estudio metafísico de los cuerpos nada tiene tampoco de cosmológico.

Tras esta doble aclaración, entremos a considerar lo señalado como nuevo abuso al definir la ontología como ciencia del ente ontológico. La palabra «ontológico» pospuesta a la palabra «ente» sigue determinando en el orden material. Si hay en la expresión resultante alguna determinación formal es solamente *hacia abajo*. Diferencia el objeto de la ontología de los objetos formales de las disciplinas inframetafísicas que no se sitúan jamás en el nivel de la ontologicidad. Pero no queda determinado en qué consista formalmente esta ontologicidad. Y tal formalidad puede ser compartida por

otros objetos materiales como los entes teológico y gnoseológico. Reconózcase, pues, que la expresión ente ontológico no menta determinación formal alguna *hacia arriba.* Y mientras no lo haga, desconfiemos de su validez como definición de la ontología. Ninguna disciplina puede ser definida, sin abuso, indicando únicamente el objeto material que considera.

3. Acabamos de señalar que la formalidad con que puede ser estudiado el ente ontológico es susceptible de una coincidencia con la formalidad del tratado de los entes teológico y gnoseológico. Si ello acontece así es únicamente sobre la base de que los tratados de los entes ontológico, teológico y gnoseológico constituyan una única disciplina dotada de unidad específica, y no tres ciencias autónomas y completas específicamente diferentes. He aquí el doble criterio lógico para determinar la unidad y la estructura de una ciencia: la unidad específica de una ciencia corre a cargo del objeto formal, y la estructura interna de la misma depende de los objetos materiales alcanzados. De esta manera, mientras el objeto formal debe ser único y de esta unidad recibe su unidad la ciencia, los objetos materiales pueden ser diversos, y de esta diversidad se constituyen las partes de la misma disciplina. De aquí que para definir las partes de una ciencia baste expresar la ciencia a que pertenecen y señalar el objeto material sobre que versan.

En la *Introducción a la metafísica* quedó señalado que el ente ontológico, el teológico y el gnoseológico constituyen tres objetos materiales diversos que deben ser estudiados bajo idéntica formalidad metafísica, desde el ángulo de visión de la entidad como tal. Por eso defendimos la unidad específica de la metafísica estructurada en tres partes: ontología, teología natural y gnoseología. La definición que venimos buscando se nos ofrece ahora por sí misma: *La ontología es la parte de la metafísica que estudia el ente ontológico.* Supuesta, en efecto, la definición de la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente, aquella definición de la ontología expresa que nuestra disciplina se ocupa del *ente ontológico en cuanto ente.* Así también definiríamos la teología natural como la parte de la metafísica que estudia el ente teológico, y la gnoseología sería la parte de la metafísica que se ocupa del ente gnoseológico.

4. Nada tendríamos que objetar a estas definiciones si no conservaran aquel resabio tautológico que hace entrar en la definición un adjetivo derivado del nombre de la ciencia definida. Por ahora, nos interesa únicamente la ontología. Para que su definición esencial resulte perfecta es necesario sustituir la expresión «ente ontológico» por otra que clarifique el contenido semántico que encierra.

Si la ontología es una parte de la metafísica, lo ontológico debe hallarse inscrito en lo metafísico. No nos interesa ahora la faceta subjetiva de la ciencia metafísica; desde el primer momento queremos referirnos a la objetividad más estricta. Supuesto ya que lo ontológico posee índole metafísica en comunidad con lo teológico (natural) y lo gnoseológico, dos líneas de desenvolvimiento científico podemos seguir para determinarlo y aislarlo de

todo aquello con lo que de alguna manera puede confundirse. Conviene, en efecto, mostrar la relación que lo ontológico guarda con lo extrametafísico de que se ocupan las ciencias particulares y analizar las diferencias que mantiene con los demás objetos intrametafísicos.

Hemos dicho más atrás que lo ontológico hállase involucrado en todas aquellas realidades ofrecidas a las ciencias particulares. E invirtiendo los términos, expresamos que todas las realidades particulares se encuentran invisceradas en lo ontológico. Pero, ¿qué significa esto? Pongamos un ejemplo que nos ayude a explicarlo. Sea ese sujeto que llamamos hombre. Supóngase que una ciencia lo estudia en su integridad: la antropología. Toda una muchedumbre de disciplinas lo toman también parcialmente por objeto: la fisiología humana investiga sus funciones: la anatomía, su estructura orgánica; la patología, sus anomalías constitutivas y funcionales; la psicología, sus operaciones anímicas; la ética, sus actos morales, etc. ¿No diríamos que lo fisiológico, lo anatómico, lo patológico, lo psicológico y hasta lo ético se hallan de alguna manera inviscerados en lo antropológico? ¿O que lo antropológico se encuentra involucrado en todas esas realidades? Pues algo semejante queremos expresar respecto de lo ontológico. Todas las ciencias particulares clavan sus raíces en la ontología. Todos sus objetos hállanse radicados en lo ontológico. Como lo anatómico y lo fisiológico se refieren al hombre mismo, así lo antropológico, lo cosmológico, lo ético y hasta lo físico y lo matemático se refieren al ente mismo. Y de la misma manera que lo antropológico está siempre más allá de lo físico y de lo anatómico hasta el punto de que las ciencias que se ocupan de estos dos últimos objetos no son partes de la antropología, lo ontológico se encuentra siempre allende los objetos todos de las ciencias particulares. No se vea contradicción en declarar el ente ontológico *trascendente* a lo que en él se encuentra *inviscerado*. La trascendencia de que hablamos tiene sentido *formal* y la invisceración significado *material*. Suponiendo, pues, que las ciencias particulares se distribuyan el repertorio íntegro de las realidades que se encuentran en el área extensiva del objeto formal propio del entendimiento humano, lo ontológico sería aquello que, trascendiéndolas todas, es aún el término común de su referencia y de su invisceración. El ente ontológico es el *ente común*. Entiéndase, por ahora, *común* a todas las realidades objetos de las ciencias particulares, al que todas se refieren materialmente hablando y del que todas difieren en el orden formal.

Habida cuenta de que todas las ciencias particulares —experimentales y filosóficas— se constituyen con una referencia inicial al objeto formal propio de nuestro entendimiento, el ente que se dice *común* a tales objetos científicos tendrá, por de pronto, una amplitud extensiva equivalente al área barrida por dicho objeto formal del entendimiento humano. Todo ente real cuya existencia —actual o posible— pueda sernos directamente conocida, está comprendido en el ente común. Más brevemente diríamos que el ente común se extiende a todo ente comprendido en cualquiera de las categorías. El ente común abarca al ente categorial. El ente ontológico habrá que entenderlo como común a la sustancia y al accidente.

otros objetos materiales como los entes teológico y gnoseológico. Reconózcase, pues, que la expresión ente ontológico no menta determinación formal alguna *hacia arriba*. Y mientras no lo haga, desconfiemos de su validez como definición de la ontología. Ninguna disciplina puede ser definida, sin abuso, indicando únicamente el objeto material que considera.

3. Acabamos de señalar que la formalidad con que puede ser estudiado el ente ontológico es susceptible de una coincidencia con la formalidad del tratado de los entes teológico y gnoseológico. Si ello acontece así es únicamente sobre la base de que los tratados de los entes ontológico, teológico y gnoseológico constituyan una única disciplina dotada de unidad específica, y no tres ciencias autónomas y completas específicamente diferentes. He aquí el doble criterio lógico para determinar la unidad y la estructura de una ciencia: la unidad específica de una ciencia corre a cargo del objeto formal, y la estructura interna de la misma depende de los objetos materiales alcanzados. De esta manera, mientras el objeto formal debe ser único y de esta unidad recibe su unidad la ciencia, los objetos materiales pueden ser diversos, y de esta diversidad se constituyen las partes de la misma disciplina. De aquí que para definir las partes de una ciencia baste expresar la ciencia a que pertenecen y señalar el objeto material sobre que versan.

En la *Introducción a la metafísica* quedó señalado que el ente ontológico, el teológico y el gnoseológico constituyen tres objetos materiales diversos que deben ser estudiados bajo idéntica formalidad metafísica, desde el ángulo de visión de la entidad como tal. Por eso defendimos la unidad específica de la metafísica estructurada en tres partes: ontología, teología natural y gnoseología. La definición que venimos buscando se nos ofrece ahora por sí misma: *La ontología es la parte de la metafísica que estudia el ente ontológico.* Supuesta, en efecto, la definición de la metafísica como la ciencia del ente en cuanto ente, aquella definición de la ontología expresa que nuestra disciplina se ocupa del *ente ontológico en cuanto ente.* Así también definiríamos la teología natural como la parte de la metafísica que estudia el ente teológico, y la gnoseología sería la parte de la metafísica que se ocupa del ente gnoseológico.

4. Nada tendríamos que objetar a estas definiciones si no conservaran aquel resabio tautológico que hace entrar en la definición un adjetivo derivado del nombre de la ciencia definida. Por ahora, nos interesa únicamente la ontología. Para que su definición esencial resulte perfecta es necesario sustituir la expresión «ente ontológico» por otra que clarifique el contenido semántico que encierra.

Si la ontología es una parte de la metafísica, lo ontológico debe hallarse inscrito en lo metafísico. No nos interesa ahora la faceta subjetiva de la ciencia metafísica; desde el primer momento queremos referirnos a la objetividad más estricta. Supuesto ya que lo ontológico posee índole metafísica en comunidad con lo teológico (natural) y lo gnoseológico, dos líneas de desenvolvimiento científico podemos seguir para determinarlo y aislarlo de

todo aquello con lo que de alguna manera puede confundirse. Conviene, en efecto, mostrar la relación que lo ontológico guarda con lo extrametafísico de que se ocupan las ciencias particulares y analizar las diferencias que mantiene con los demás objetos intrametafísicos.

Hemos dicho más atrás que lo ontológico hállase involucrado en todas aquellas realidades ofrecidas a las ciencias particulares. E invirtiendo los términos, expresamos que todas las realidades particulares se encuentran invisceradas en lo ontológico. Pero, ¿qué significa esto? Pongamos un ejemplo que nos ayude a explicarlo. Sea ese sujeto que llamamos hombre. Supóngase que una ciencia lo estudia en su integridad: la antropología. Toda una muchedumbre de disciplinas lo toman también parcialmente por objeto: la fisiología humana investiga sus funciones: la anatomía, su estructura orgánica; la patología, sus anomalías constitutivas y funcionales; la psicología, sus operaciones anímicas; la ética, sus actos morales, etc. ¿No diríamos que lo fisiológico, lo anatómico, lo patológico, lo psicológico y hasta lo ético se hallan de alguna manera inviscerados en lo antropológico? ¿O que lo antropológico se encuentra involucrado en todas esas realidades? Pues algo semejante queremos expresar respecto de lo ontológico. Todas las ciencias particulares clavan sus raíces en la ontología. Todos sus objetos hállanse radicados en lo ontológico. Como lo anatómico y lo fisiológico se refieren al hombre mismo, así lo antropológico, lo cosmológico, lo ético y hasta lo físico y lo matemático se refieren al ente mismo. Y de la misma manera que lo antropológico está siempre más allá de lo físico y de lo anatómico hasta el punto de que las ciencias que se ocupan de estos dos últimos objetos no son partes de la antropología, lo ontológico se encuentra siempre allende los objetos todos de las ciencias particulares. No se vea contradicción en declarar el ente ontológico *trascendente* a lo que en él se encuentra *inviscerado*. La trascendencia de que hablamos tiene sentido *formal* y la invisceración significado *material*. Suponiendo, pues, que las ciencias particulares se distribuyan el repertorio íntegro de las realidades que se encuentran en el área extensiva del objeto formal propio del entendimiento humano, lo ontológico sería aquello que, trascendiéndolas todas, es aún el término común de su referencia y de su invisceración. El ente ontológico es el *ente común*. Entiéndase, por ahora, *común* a todas las realidades objetos de las ciencias particulares, al que todas se refieren materialmente hablando y del que todas difieren en el orden formal.

Habida cuenta de que todas las ciencias particulares —experimentales y filosóficas— se constituyen con una referencia inicial al objeto formal propio de nuestro entendimiento, el ente que se dice *común* a tales objetos científicos tendrá, por de pronto, una amplitud extensiva equivalente al área barrida por dicho objeto formal del entendimiento humano. Todo ente real cuya existencia —actual o posible— pueda sernos directamente conocida, está comprendido en el ente común. Más brevemente diríamos que el ente común se extiende a todo ente comprendido en cualquiera de las categorías. El ente común abarca al ente categorial. El ente ontológico habrá que entenderlo como común a la sustancia y al accidente.

No concluye aquí esta tarea. Surge la sospecha de si abarcar al ente categorial significa coincidir con él sin residuo. Sospecha realmente fundada desde el momento que se advierte la no identificación del ente común con ninguna de las categorías. Éstas se refieren también al ente común cuyos modos particulares expresan. Debemos, pues, decir que el ente común abarca al ente categorial y al mismo tiempo lo *trasciende*. Nos situamos así ante una nueva perspectiva. El ente común cumple la plena trascendentalidad: se extiende a todo ente real, es decir, formalmente existente en el estado de actualidad —contingente o necesaria— o de posibilidad. Lo único que, materialmente hablando, queda fuera de su ámbito objetivo es el llamado ente de razón de segunda intención, objeto propio de la lógica. Y ello no a causa de la «racionalidad», sino por la irrealidad del ente lógico.

5. Pronto haremos otra doble circunspección del ente ontológico en el seno de la metafísica. Por ahora, baste concluir que la expresión «ente ontológico» puede ser sustituida con todo derecho por la más significativa de «ente común». Es lo que necesitábamos para poder definir exactamente la ontología. Dígase, en consecuencia, que la *ontología es la parte de la metafísica que estudia el ente común.*

2. Ontología, teología natural y gnoseología. 1. Otra línea de desarrollo en orden a la determinación de lo ontológico dejamos más atrás interrumpida. Aislando lo ontológico de lo extrametafísico hemos llegado a definir la ontología como la parte de la metafísica que se ocupa del ente común. Pero ahora nos encontramos con estas dos cosas de apariencia contradictoria: 1) el ente común es trascendental y, por tanto, se extiende y comprende a todos los entes reales; 2) lo ontológico comparte el carácter metafísico con lo teológico (natural) y con lo gnoseológico. Si el ente ontológico es sinónimo de ente común y éste es el ente trascendental, ¿no corre peligro de absorber en su seno a los entes que hemos llamado teológico y gnoseológico? Concluida la tarea de la ontología, ¿quedarían aún nuevos ámbitos metafísicos que ofrecer a la teología natural y a la gnoseología? Es preciso diferenciar con toda nitidez el ente común de los entes teológico y gnoseológico, objetos también de la metafísica. Reaparece así la línea de desarrollo científico que anunciamos en el epígrafe anterior.

2. Por pertenecer al mismo dominio científico de la metafísica, la ontología, la teología natural y la gnoseología no tienen entre sí ninguna diferenciación formal. Como partes de la metafísica, las tres se ocupan de la entidad como tal, las tres estudian sus respectivos objetos en cuanto son entes. Sólo pueden diferenciarse en el orden material. Prescindamos, pues, de las identidades para analizar las diferencias.

El ente ontológico se nos ha convertido en ente común. Como tal, rebasa todo ente particular y cumple la trascendentalidad más estricta. En este sen-

tido se extiende y comprende también a los entes teológico y gnoseológico. Insistimos que sólo en el orden formal de la entidad que deben realizar en una u otra medida. Cuanto a la teologicidad o gnoseologicidad que les caracteriza, nada podemos decir todavía, pues ni siquiera sabemos si tales entes existen. Sabemos, empero, que si existen deben realizar, aunque sea de manera diferente, la misma significación fundamental de la entidad. Veamos brevemente el procedimiento para acercarnos a la determinación de su existencia y, como consecuencia, de su diferenciación esencial respecto del ente común.

3. Primero, el ente teológico. Hemos dicho que el ente común rebasa todo ente particular inscrito en el área del objeto formal propio de nuestro entendimiento. Rebasarlo, empero, no significa dejarlo de lado, excluirlo o prescindirlo. La ontología, que se ocupa del ente común, debe estudiar, por ello mismo, *sub ratione communi entis* todos y cada uno de los entes particulares a que nos referimos. Un estudio tal nos los mostrará estructurados, compuestos. Y por estructurados y compuestos se nos revelarán efectuados, causados. Pero la búsqueda de la causa es el fin a que tiende la consideración científica. El metafísico, en la conclusión misma de su tarea ontológica, se encontrará abocado a una perspectiva que no tiene ya tal carácter. Es la perspectiva teológica o divina. La expresión «ente teológico» puede y debe ser sustituida por la expresión «causa primera del ente particular». *La teología natural,* pues, deberá definirse como *la parte de la metafísica que estudia la primera causa del ente particular.* Puede decirse también «del ente categorial» y hasta «del ente común» siempre que esta comunidad se refiera a las categorías, a la sustancia y a los accidentes. Hacemos esta salvedad para que el lector advierta de modo suficiente que el problema metafísico que la teología natural debe abordar sólo surge cuando nos hemos topado, en el campo de la ontología, con algo efectuado clamando por una causa que le proporcione su última razón de ser y lo haga plenamente inteligible. Pero el ente común entendido como trascendental, el ente en cuanto ente no se nos ofrece jamás efectuado. Lejos de tener causa, incluye también la causa de los entes que la tienen.

Es claro que de la causa primera del ente particular sólo podremos tener un conocimiento derivado. Conocemos el ente teológico *desde* el ente ontológico. Lo que la teología natural pueda saber de la *causa* viene rigurosamente condicionado por lo que la ontología haya dicho del ente como efecto. Pero es un saber *de la causa,* de otro objeto que no es ya el ente común. Aunque la formalidad alcanzada siga siendo la entidad, en el orden material la causa del ente particular difiere *toto caelo* del ente común. La teología natural trasciende la ontología sin salir de la metafísica.

4. En segundo lugar, el ente gnoseológico. Parece evidente que el cumplimiento de toda tarea científica logra el conocimiento de su objeto. La realización de la ontología y de la teología natural nos entregará el conocimiento de los entes ontológico y teológico, es decir, del ente común y de

la primera causa del ente particular. Un conocimiento tal se refiere a objetos en sí mismos, esto es, a objetos que *eran, y hasta eran* ya *lo que eran*, con anterioridad al conocimiento que ahora se tiene de ellos. Pero, conocidos, los entes ontológico y teológico, que ya eran en sí mismos, y en sí mismos eran lo que eran, son ahora en el sujeto cognoscente sin por ello dejar de ser fuera de él, en sí mismos, lo que son. Inofensivo por naturaleza, el conocimiento hace existir en la mente, objetivamente, al ente con existencia formal en la naturaleza de las cosas. Se trata del mismo ente que antes existía y sigue existiendo ahora formalmente, pero que, además, se encuentra en la mente humana por el conocimiento. No reparamos en la nueva realidad aparecida: el conocimiento. Como objeto científico, el conocimiento pertenece a la psicología. Puede inclusive devenir objeto ontológico. Algunos autores hablan de «ontología del conocimiento». Sólo queremos hacer observar que la expresión tiene sentido análogo a esta otra: «ontología de la realidad histórica», por ejemplo. La ontología del conocimiento no es gnoseología, sino ontología. Su objeto —el conocimiento— no es el ente gnoseológico, sino un ente ontológico. Nosotros queremos considerar el modo de estar y de ser de los entes ontológico y teológico en la mente humana merced al conocimiento. El objeto de nuestra consideración no es el *conocimiento* del ente ni el *ente* del conocimiento, sino el *ente en el conocimiento,* esto es, *el ente en la mente humana por el conocimiento.* Una consideración tal no es ontológica ni teológica, pues éstas miran a objetos *en sí mismos* y no a su modo de ser *en la mente humana.* Pero no por eso es extrametafísica. La metafísica, por ser ciencia universal, al estudiar el ente en cuanto ente se ocupará de *todo* ente y de *todas* las maneras posibles. Ello está significando que al lado de los entes ontológico y teológico debemos colocar un tercer ente metafísico que, por verificarse en el conocimiento, debe llamarse *gnoseológico.* Tómese con las necesarias reservas la expresión de «tercer ente». El ente gnoseológico es el complejo material de designación de cualquier ente en la mente humana por el conocimiento. La *gnoseología,* pues, deberá definirse como *la parte de la metafísica que estudia el ente en la mente humana por el conocimiento.*

5. Con esto, las relaciones entre ontología, teología natural y gnoseología quedan fundadas y sus respectivos objetos delimitados. Guardan entre sí la más absoluta coincidencia formal perfectamente compatible con la discrepancia material. Por su identidad en el objeto formal, en la especulación ontológica se dan ya cita las indagaciones teológica (natural) y gnoseológica, las cuales, lejos de oponerse a ella, la prolongan completando la metafísica. En la especulación teológica de tal manera está aún reabsorbida la indagación ontológica que resulta harto difícil separar y discernir el conocimiento *de la causa primera* del ente particular del conocimiento *del ente* en su causa primera. Y hasta tal punto se prolonga en la inquisición gnoseológica, que el tratado metafísico de Dios quedaría incompleto si no lo estudiásemos en nuestro conocimiento y nuestra designación. La persistencia en el tratado gnoseológico de la especulación ontológica y teológica resulta

también evidente después de lo dicho más atrás; su amplitud extensiva coincide con la suma de las áreas materiales de la ontología y la teología natural. A pesar de ello, la diferenciación de las tres partes de la metafísica está plenamente asegurada por la consideración de sus diferentes objetos materiales. El ente común no es la primera causa extrínseca del ente particular, ni el ente gnoseológico, como objeto científico, se identifica materialmente con ninguno de ambos.

3. Prioridad metafísica de la ontología. 1. Otro problema de capital interés nos hace frente. Se trata de determinar el orden lógico en que los problemas metafísicos deben ser tratados. Nuestra preocupación fundamental sigue siendo la ontología. El orden que los problemas teológico y gnoseológico guarden entre sí no nos interesa de momento. Sólo lo trataremos en la medida indispensable exigida para la determinación del lugar que la ontología ocupa en la metafísica.

Delimitado así el problema, aún conviene distinguir dos facetas y estudiarlas separadamente para poder resolverlo mejor. Se refiere una al orden de la ontología respecto de la teología natural. Versa la otra sobre el orden de la ontología comparada con la gnoseología. El principio resolutivo no será la consideración del orden óntico de los objetos mismos sobre los cuales versan las tres disciplinas en cuestión, sino el orden noético de las disciplinas mismas. Considerados los objetos mismos, es claro que sólo porque hay causa puede haber efecto y sólo si el ente goza de existencia formal puede ser en la mente humana. En este sentido, el ente teológico goza de prioridad sobre el ente ontológico y éste es anterior al ente gnoseológico. Pero el orden de las disciplinas científicas se rige por el conocimiento. Tenemos, pues, que determinar si nuestro conocimiento natural del ente teológico está supuesto en o supone el conocimiento del ente ontológico. Y lo mismo haremos respecto de este último por relación al conocimiento del ente gnoseológico.

2. Piensan algunos autores que nuestro conocimiento de Dios goza de prioridad científica sobre cualquiera otro conocimiento. Es la teoría defendida por todas las formas de ontologismo producidas desde que fuera explícitamente formulada por Malebranche. Parecería consecuencia lógica de ello la aserción de la prioridad de la teología natural sobre la ontología. Creemos, empero, que no es así. En el artículo siguiente expondremos con algún detalle la teoría. Baste por ahora anunciar y denunciar la identificación o confusión del ser en general —del ente común, diríamos en nuestra terminología— con Dios. Porque esto es, en el fondo, lo que acontece con Malebranche, según tendremos ocasión de ver. No se ha advertido suficientemente que el ente común es el ente general o universal incardinado o realizado en todos y en cada uno de los entes particulares o singulares. Tres momentos se sucederían en el conocimiento metafísico: 1) el conocimiento del ser general, infinito, divino; 2) el conocimiento de las ideas paradigmas y modelos de todo lo creado, y 3) el conocimiento de las cosas creadas, ya extensas, ya pen-

santes. Parece evidente que el objeto del primer momento cognoscitivo tiene caracteres teológicos. Llevándolo a nuestra terminología se llamaría *ente teológico*. También es claro que el objeto del segundo momento tiene propiedades gnoseológicas. La malebrancheana extensión inteligible puede llamarse *ente gnoseológico*. Finalmente, el objeto del tercer momento comprende un sector importante —el de los entes particulares— de lo que nosotros hemos designado como *ente ontológico*. Tras la defensa de la legitimidad de lo que poco ha hemos denunciado como confusión injustificable, Malebranche determinaría la posterioridad o ultimidad metafísica de la ontología cuyos objetos sólo pueden ser conocidos mediante la extensión inteligible, que no sólo supone la visión *en* Dios, sino también la visión *de* Dios. Frente a esta teoría queremos determinar la prioridad lógica de la ontología respecto de las otras dos partes de la metafísica.

Malebranche hubo de poner en Dios el primer dato metafísico, por haber declarado, en seguimiento de Descartes, el agnosticismo «existencial» del universo —de la *res extensa*—, y contra Descartes el agnosticismo «esencial» del yo —*res cogitans*—. El conocimiento metafísico debe ser esencial y existencial. Tenemos un «sentimiento» de que el yo —el alma— *existe*, pero nos falta un «conocimiento» de su *naturaleza*. Tenemos también conocimiento de la *esencia* de los cuerpos percibida en la idea de extensión que representa su naturaleza, pero nos falta un conocimiento de la *existencia* actual de los mismos. Este agnosticismo existencial y aquel agnosticismo esencial únicamente podrán ser superados haciendo apelación a Dios, cuyo conocimiento se funda en sí mismo y funda todos los demás. Repárese que al agnosticismo existencial del universo sólo se ha llegado tras la depreciación del valor de la intuición sensible, y al agnosticismo esencial del yo, tras el desprecio de la «abstracción». Justamente la doble condición que, una vez puesta, mostrará la inconsistencia de la teoría malebrancheana y la prioridad de la ontología respecto del conocimiento de Dios.

Sólo se ha podido comenzar la metafísica por la teología natural después de haber negado el valor de la experiencia sensible en su doble condición de original y originaria de todo otro ulterior conocimiento humano. El fenómeno, tan viejo como las primeras manifestaciones del escepticismo, adquiriría fundamentación filosófica con el racionalismo. Ya Descartes había visto en los sentidos testigos fluctuantes y falaces que nos brindan una multitud de errores. Malebranche seguirá desconfiando de ellos. Espinosa proclamará con toda decisión: *nego experientiam*. Por negar la experiencia, no podrá partir de las cosas, y por no reconocer validez al punto de partida cartesiano, tendrá que partir, como Malebranche, de Dios. «Los escolásticos —dice— parten de las cosas; Descartes parte del pensamiento; yo, de Dios.» No queda, en rigor, una cuarta posición. Mientras la metafísica no se contamine ni confunda con otras disciplinas, se arrancará de las cosas —ente ontológico—, o del pensamiento —ente gnoseológico—, o de Dios —ente teológico—. La primera condición que el punto de partida debe cumplir debe ser la evidencia inmediata. Precisamente porque se trata del principio del cual emanará toda otra evidencia demostrativa, apodíctica. Pero, en sentir del racionalis-

mo, las cosas del mundo exterior o la experiencia sensible que las hace patentes no gozan de evidencia inmediata. La realidad exterior debe ser demostrada por su causa —Dios— y la experiencia sensible por la suya —las cosas mismas o también Dios—. En todo caso —así lo señalaba ya Descartes—, de las cosas tendremos conocimiento científico —es decir, por causas—, descendiendo del conocimiento de Dios, pues Él es la causa de ellas. Pero entonces, por *negar* la evidencia inmediata de la experiencia sensible y no aceptar el punto de partida cartesiano, hay que *afirmar* la inmediata evidencia de Dios. En lo cual tenemos que denunciar dos errores: el error de aquella negación y la falsedad de esta afirmación. Y hasta habría que agregar —al menos en Espinosa— el error del determinismo basado en el principio *posita causa ponitur effectus.* Si bien es cierto que todo efecto —en la justa medida que lo sea— depende de su causa, no toda causa produce necesariamente su efecto. Una es la causalidad por naturaleza y otra muy distinta la causalidad por voluntad. Aunque Dios sea causa de las cosas, como no las produjera por vía de naturaleza —según pensara en la antigüedad Plotino y en los tiempos modernos Espinosa—, sino por vía de voluntad, es decir, por libre decreto, nos encontramos radicalmente incapacitados para deducir el mundo del concepto de Dios. «Hasta tal punto es esto imposible, que la verdad se encuentra precisamente en lo contrario. No sólo no se puede deducir el mundo de Dios, sino que incluso, porque nosotros mismos formamos parte del mundo, nuestro conocimiento tropieza con el mismo obstáculo metafísico que nuestro ser. El entendimiento humano no puede tener a Dios como objeto natural y propio; habiendo sido creado, sólo está directamente proporcionado al ser creado hasta tal punto que, en lugar de poder deducir de Dios la existencia de las cosas, se ve, por el contrario, necesariamente obligado a apoyarse en las cosas para subir hasta Dios»[1].

Esto basta para que podamos afirmar que la ontología no puede sacarse de la teología natural. Una demostración de la prioridad de la ontología respecto de la teología natural queda también apuntada. Conjugada esta conclusión con lo ganado en el epígrafe anterior, nuestra exposición adquiere toda su claridad. Se trata simplemente: 1) del reconocimiento de la evidencia original, inmediata y, por tanto, indemostrable, de la intuición sensible, o, si se quiere, de su objeto: la *res sensibilis visibilis*, verdadero punto de partida de todo humano conocimiento; 2) del reconocimiento de la evidencia demostrativa, apodíctica, de que la materia de todos nuestros conceptos se encuentra en los datos sensibles de donde aquéllos se obtienen por obra de la abstracción; 3) del reconocimiento de que en el más alto nivel de la abstracción formal nos encontramos con el ente objeto de la ontología; 4) del reconocimiento de que, estudiado ontológicamente el ente particular, por su condición de efectuado, debemos remontarnos a su causa, a Dios, de quien el ser es efecto propio.

La posterioridad de la teología natural está asegurada. Tememos haber anticipado algunas ideas que tendrán su propio lugar de tratamiento en el

1 GILSON, É., *El realismo metódico*, trad. esp. de V. G. Yebra, Madrid, 1950, pág. 103.

artículo inmediato. Pudimos haber reducido la argumentación a lo siguiente, que proponemos ahora a modo de resumen. El proceder científico exige examinar las cosas desde el efecto antes que desde la causa, pues mientras el efecto está en necesaria conexión con la causa, la causa no dice de suyo relación al efecto, y tratándose de causas absolutas obrando por vía de voluntad no producen necesariamente sus efectos. La teología natural, empero, se ocupa de la primera causa. Ergo...

3. Mayor gravedad presenta la cuestión de la prioridad de la ontología respecto de la gnoseología. Si no comenzamos por delimitarla con toda precisión nos veremos envueltos en un mar de confusiones. No se trata de determinar el punto de partida de la gnoseología ni el dato inicial de la ontología. Indagamos, simplemente, cuál sea la parte por la que la metafísica deba ser iniciada. Y en la indagación debemos permanecer fieles al principio ya formulado; el orden de las disciplinas se rige por el conocimiento. Por tanto, lo que aquí decide es el orden noético, el proceso cognoscitivo de sus objetos respectivos.

Decía Espinosa que Descartes parte del pensamiento. Sin negar exactitud a la aserción, sí queremos hacer observar que un punto de partida tal, igual puede ser ontológico que gnoseológico. Del pensamiento, como pensamiento, no puede partir la metafísica, porque no es objeto de ella. Del pensamiento, como realidad ontológica, arranca el idealismo especulativo que reconoce en Hegel su modelo. Del pensamiento, como realidad gnoseológica, arranca Kant, y constituye el modelo, frecuentemente inadvertido, de numerosas posiciones actuales, incluso neoescolásticas. El propio Balmes ha dicho que «para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros mismos. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones; el incorpóreo, por las ideas»[2].

Se trata, empero, de saber si el punto de partida ha de ponerse en los *objetos* que se reflejan en nuestro interior o en los *reflejos* interiores de los objetos. Decidirá lo que se nos ofrezca como más inmediato, lo que goce de prioridad noética. La filosofía antigua y medieval —sirvan de ejemplo Aristóteles, Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto— consideró que primero conocemos los «objetos», después, y desde ellos, los «reflejos». La filosofía moderna y contemporánea considera generalmente —piénsese en Berkeley, Hume, Kant y hasta Heidegger— que primero conocemos los «reflejos», y sólo desde ellos y por ellos podemos tener la esperanza de alcanzar los objetos. Esta esperanza, abandonada por muchos idealistas que deben quedarse en los «reflejos», realizándolos, es recobrada por neoescolásticos que habiendo admitido los datos del problema que el idealismo plantea no quieren quedar prendidos en los lazos de su solución y pretenden profesar un realismo mediato. Estimamos que la verdad está de parte de los antiguos y confunde a los modernos. Es necesario liberar a la filosofía contemporánea del error y la obsesión de la prioridad de la gnoseología. De una gnoseología no

[2] *Obras completas*, ed. del P. Casanovas, vol. 21, pág. 7.

podrá sacarse jamás una ontología. La crítica como condición previa arruina toda posibilidad de construcción positiva fuera del mismo criticismo. El ejemplo de Kant debiera haber bastado para mostrarlo. El filósofo de Koenigsberg pudo fundamentar críticamente —concedido que sea válida tal fundamentación— la matemática y la física puras, porque dio por construidas ambas ciencias, pero no pudo fundamentar la metafísica y hubo de negar su posibilidad porque no comenzó por construirla. Los fracasados esfuerzos del propio Kant por construir la metafísica tras la crítica, tal como se revelan en el *Opus postumum,* son singularmente aleccionadores.

Veamos brevemente el punto de partida del criticismo kantiano. Sobre la necesidad de una *crítica,* condición previa de la metafísica (ontología), literaturizó abundantemente Kant en los prólogos a la primera y segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura.* El anuncio programático de esta obra se encuentra en la primera página de su *introducción:* todo *conocimiento* comienza con la experiencia..., pero no *todo* lo que hay en el conocimiento *deriva* de ella. La primera tarea a realizar consistirá en tomar este «todo» y analizar la «parte» que corresponde a la experiencia y la «parte» que pertenece a las facultades de conocer. Aquí nos interesa únicamente el punto de partida. El método crítico que Kant instaura tiene que adoptar uno, pues toda crítica presupone necesariamente una materia sobre la que ejercerse. Pero esta materia no puede ser el *sujeto* cognoscente, como pensara Descartes. Y es que el conocimiento sólo puede tener por objeto el fenómeno. Para conocer el sujeto debe ser objetivado, fenomenalizado. Únicamente podríamos conocer el sujeto en cuanto tal si dispusiésemos de una intuición racional, como supone Descartes. Pero, según Kant, el hombre sólo dispone de una intuición sensible: pura o empírica, pero siempre sensible. No disponemos de una intuición intelectual y, por ende, no podemos conocer nuestro yo sustancial. Tenemos conciencia de que existimos —en cuanto somos determinados—, pero no poseemos conocimiento del yo. El conocimiento sólo se verifica merced a la *actividad* del pensar ejerciéndose sobre la *pasividad* del sentido. Pero el sentido jamás alcanza una intuición del sujeto, porque únicamente puede ser afectada por lo que aparece, por el fenómeno. Pensar es estructurar sintéticamente los fenómenos. El hombre, pues, no podrá *conocer* más que lo *experimentado,* lo que *aparece* a la sensibilidad. Las cosas sólo serán conocidas en su ser *para mí,* no en su ser *en sí.* Ni siquiera podrá darse plenitud de sentido al *ser* cuando hablamos de las cosas en su ser para mí. Tal ser no es registrado, descubierto, sino elaborado a base de lo recibido (la *materia* de la sensación) y de lo puesto (la *forma* de la sensibilidad y el *concepto puro* del entendimiento). Dicho en otros términos: no conocemos el ser que aparece, sino la *apariencia* del ser. La *Crítica de la razón práctica* no alterará esencialmente esta radical conclusión de Kant: la razón práctica *postula* la existencia de objetos —alma, mundo, Dios—, pero postular no es conocer. Con esto queda dicho igualmente que la materia de que la crítica arranque no puede ser tampoco el *objeto* en sentido ontológico, como «cosa en sí». El punto de partida del método crítico no será, pues, ni el sujeto (inmanencia) ni el objeto ontológico (trascendencia), sino

el *contenido objetivo de conciencia* en cuanto es objeto fenoménico, es decir, lo *trascendental.* La reducción del «contenido objetivo de conciencia» al «ente gnoseológico», según nuestra terminología, puede concederse sin más. Y como la crítica es, para Kant, condición previa de la metafísica, kantianamente se procede al iniciar nuestra disciplina por la gnoseología, aunque para salvar el agnosticismo metafísico kantiano se saque de ella una ontología. Kant no la puede sacar porque conserva la fidelidad más estricta a las exigencias de su propio método, calcado sobre el modelo del método físico-matemático. El kantismo siempre dispondrá de recursos para exigir que quien comience kantianamente no dé un solo paso en el ámbito de la ontología ni en el de la teología natural. Partir de la gnoseología significa quedarse en la gnoseología, arruinando el resto de las partes de la metafísica.

Más atrás hemos implicado en el punto de partida kantiano a varios neoescolásticos. Hasta citamos unas palabras de Balmes. Ante la imposibilidad de referirnos a todos los neoescolásticos, llamados así por pretender solución escolástica a un problema planteado kantianamente, ponemos aquí un corto resumen de la doctrina del iniciador de la nueva escuela. Y lo hacemos mostrando en lo posible las analogías y las diferencias respecto de Kant.

Inmerso en la tradición de la filosofía cristiana, pero filósofo atento a los problemas de su tiempo, Balmes adoptará, ante el problema del comienzo de la metafísica, una posición propia. La metafísica moderna arranca generalmente del sujeto mismo o de algo interior al hombre: ha escogido la pura vía de la interioridad. La metafísica tradicional, por el contrario, es, en general, objetivista, discurriendo por la vía de la exterioridad a partir de la *res sensibilis visibilis,* de aquellas cosas desde las cuales y en función de las cuales juzgamos de todo lo demás, según expresara Santo Tomás de Aquino. Pues bien, Balmes, como queriendo reincorporar lo moderno en lo antiguo o actualizar lo antiguo insertándolo en la fecundidad moderna, arrancará de algo en que los dos mundos, subjetivo y objetivo, tengan manifestación y cumplimiento cognoscitivos. Hay un momento en que parece hacer profesión de fe moderna. El punto de partida va a ser colocado en el hombre, en el yo, concretamente en el alma. «La metafísica debe principiar por el estudio de nuestra alma, no porque ésta sea el origen de las cosas, sino porque es nuestro único punto de partida. Hay regiones más altas donde el observatorio estaría mejor; pero es preciso contentarnos con el que nos ha sido dado»[3]. Balmes sintió en toda su hondura el problema del principio de la metafísica. Distingue claramente entre la realidad primera en el orden noético y la realidad primaria en el orden ontológico. Por ahora se preocupa del punto de partida de nuestro conocimiento metafísico, no del ser que confiere realidad a las cosas. Se trata de buscar el origen del conocimiento, no el origen de las cosas. Y en un siglo en que esto se confundía, era preciso distinguirlo. Balmes afirma que el estudio del alma es el comienzo de la metafísica; pero niega que sea el alma el origen de las cosas. Conviene observar

[3] *Ibid.*

que el filósofo de Vich no habla de *mi* alma, como otros han hablado de *mi* yo o de *mi* vida; ha dicho expresamente *nuestra* alma. Y el «estudio de nuestra alma» no va a tener lugar por una intuición concreta, pura reflexión inmanente en la clausura del yo, sino que se realizará por discurso racional llevado sobre sus manifestaciones, es decir, sobre sus fenómenos convertidos en objeto de conocimiento metafísico. Así se expresa en aquel texto que ya reprodujimos y ahora completamos: «Para sentir y conocer los objetos no salimos de nosotros. Los percibimos en cuanto se reflejan en nuestro interior: el mundo corpóreo se nos manifiesta por las sensaciones; el incorpóreo, por las ideas; ambos son fenómenos del alma y por éstos debemos empezar.» El punto de partida de la metafísica balmesiana es el alma, pero no en sí misma considerada, sino en sus fenómenos. El dato metafísico inicial no es el alma, sino los fenómenos presentes en ella.

Los versados en Kant descubrirán indudables analogías entre el punto de partida del criticismo kantiano y el dato inicial de la metafísica balmesiana. El filósofo alemán arranca, en efecto, de lo que hemos llamado el contenido objetivo de conciencia u objeto fenoménico. Pero no nos dejemos llevar de las apariencias, frecuentemente engañosas, y no hagamos idealista trascendental al filósofo español, que pretende, desde el primer momento, abrirse al realismo mediato. Como Kant descubre en el análisis del contenido objetivo de conciencia dos elementos: uno que procede de la exterioridad, y se llama materia, y otro que aporta el espíritu humano, y toma el nombre de forma, así Balmes encuentra en los fenómenos del alma dos aspectos, subjetivo uno y objetivo otro. Mas los dos elementos —materia y forma— de que habla Kant son *constitutivos* del objeto consciente y no nos remiten al conocimiento de las cosas, sino, a lo más, a postular su existencia, ni al conocimiento del yo, sino al de la pura función cognoscitiva. En Balmes, empero, los aspectos subjetivo y objetivo de las sensaciones y las ideas como fenómenos del alma no son constitutivos de lo que únicamente existe para mí, sino *consecutivos* a la realidad de las cosas y a la realidad del yo, y, en consecuencia, nos remiten al conocimiento de realidades en sí mismas e independientes entre sí. Tales son, al menos, las pretensiones balmesianas.

Oigámosle nuevamente: «La distinción entre lo que hay en estos fenómenos de subjetivo y objetivo, encierra la mayor parte de la filosofía: con lo subjetivo conocemos el *yo* o el alma; con lo objetivo, el *no yo* o lo que no es el alma, y el *yo* y el *no yo* juntos encierran todo cuanto existe y puede existir, pues no hay medio entre el *yo* y el *no yo*, entre el *sí* y el *no*»[4]. Ha dicho Balmes que en lo subjetivo y lo objetivo de las sensaciones y las ideas está contenida la mayor parte de la filosofía. Puede leerse que en ellos se encierra la totalidad de la metafísica. No es ya difícil, en efecto, mostrar cómo partiendo de ellos se constituye la metafísica balmesiana entera. Vamos a seguirle hasta el momento de la aparición de la ontología derivada de la gnoseología.

---

[4] *Idem*, pág. 8.

a) El estudio de los fenómenos sensitivos, en sí mismos considerados, da lugar a la primera parte de la metafísica, con el nombre de *estética.*

b) El estudio de los fenómenos intelectuales o ideas consideradas en sí mismas constituye la segunda parte de la metafísica, y recibe el nombre de *ideología pura.* Juntamente con la anterior, esta parte de la metafísica corresponderá, en nuestra terminología, a la gnoseología. Balmes, pues, inicia la metafísica con el tratamiento de lo que nosotros designamos con el nombre de ente gnoseológico.

c) El estudio de los fenómenos todos del espíritu en su expresión oral o gráfica produce la tercera parte de la metafísica balmesiana, llamada *gramática general.*

d) El análisis de lo que hay de objetivo en los fenómenos sensitivos nos remite al conocimiento de los objetos corpóreos exteriores a nosotros y extendidos en el espacio. Su nombre propio es el de *cosmología,* nueva parte de la metafísica balmesiana.

e) El análisis de lo que hay de objetivo en las ideas nos remite al conocimiento de las sustancias espirituales, y concretamente, a la determinación del ente en su naturaleza, propiedades y modos, objeto peculiar de la *ontología.*

No necesitamos proseguir. La *psicología* y la *teología natural* pueden ser también fácilmente deducidas. Prescindimos también de la realización concreta de la metafísica balmesiana. Tampoco queremos agregar nuevas exposiciones neoescolásticas o extraescolásticas. Queremos situarnos de golpe ante la teoría de la prioridad de la gnoseología respecto de la ontología para exigirle sus credenciales de validez. Volvemos así al problema planteado y que nos propusimos tratar.

Permítasenos nuestra insistencia en afirmar que lo decisivo aquí es la primacía en el orden cognoscitivo. Que el ente teológico no goza de ella ya quedó más atrás justificado. Se pretende ahora que la primacía noética corresponde al ente gnoseológico. Por él y desde él alcanzaríamos el ente ontológico, y tras él, el ente teológico. ¿Acontece realmente así? Nos permitimos afirmar que no, pese a tantas formas de criticismo como aún abundan en la metafísica actual. Fundamos nuestra aserción manteniendo estricta fidelidad al principio de que la primacía en el orden noético corresponde a aquello que goce de evidencia inmediata. Principio en el que puede advertirse una concordancia universal de los filósofos. Algo es, y en ello queremos basarnos para mostrar a los criticistas su inicial error. También su punto de partida goza de evidencia. Pero no tiene carácter de *primera* evidencia porque ni siquiera es una evidencia absolutamente *inmediata.* El inmediatismo sigue teniendo vigencia en el orden del conocimiento. No se trata de decidir sobre la inmediatez ontológica, es decir, sobre la mayor o menor proximidad de los objetos al intelecto. Si de una inmediatez de este tipo se tratara estaría la verdad de parte de ellos y no seríamos nosotros quienes se lo discutiríamos. Puesto que el ente gnoseológico es el ente en la mente por el conocimiento, nada más inmediato que él al intelecto. Podría defenderse todavía la mayor inmediatez del intelecto o inclusive la de Dios «más íntimo al in-

telecto que el intelecto mismo», como alguna vez se ha dicho, pero en lo que se refiere al ente ontológico, la causa estaría perdida de antemano. No se trata, empero, de la inmediatez ontológica, sino de la inmediatez noética. De seguro que si el espejo tuviera ojos para ver, no vería primero los reflejos en él de los objetos, sino los objetos reflejados. Los reflejos se le revelarían en muy último lugar por obra de la reflexión cognoscitiva que sólo se cumple tras el acto de conocimiento directo que tiene por término el objeto sensible. Es lo que acontece con el entendimiento humano. ¿Será necesario decir que el intelecto humano no es divino ni angélico? Por no ser divino, no es la divina esencia su objeto formal propio y, por tanto, no puede ver en Dios las demás cosas, como piensa Malebranche. Por no ser angélico, no es él mismo el primer objeto de su conocimiento y, en consecuencia, no puede ver en sí mismo, o en las ideas que en él se encuentran, a las demás cosas, como se seguiría de la posición cartesiana del problema, dos de cuyos niveles de evolución perfectiva hemos examinado en Kant y en Balmes. «Para un entendimiento como el nuestro, que no es propia esencia, como sucede en el ángel, es absolutamente necesario que este objeto sea alguna cosa extrínseca. Por esta razón lo que el entendimiento aprehende inmediatamente tiene que ser, en efecto, algo extrínseco en cuanto tal. La primera cosa que el entendimiento capta es una naturaleza situada en una existencia que no es la del entendimiento, es el *ens* de una naturaleza material. Ése es su objeto propio: *et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi obiectum;* sólo secundariamente es, a su vez, conocido el acto por el cual se conoce el objeto: *et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum;* y, finalmente, a través del acto es conocido el entendimiento mismo: *et per actum cognoscitur ipse intellectus*» [5]. El conocimiento del ente ontológico se cumple en la primera etapa; la captación del ente gnoseológico tiene su comienzo en la segunda. La ontología, pues, goza de primacía respecto de la gnoseología.

4. Concluyamos ya este largo epígrafe. La metafísica debe ser iniciada por la ontología. La teología natural le es posterior en razón a que su objeto material —Dios— sólo se nos ofrece, en el orden natural, como causa del ente ontológico, como autor de la naturaleza y allí donde la causa no nos es dada inmediatamente en sí misma el procedimiento científico exige comenzar por los efectos. La gnoseología tiene un ámbito extensivo equivalente al de las otras dos partes de la metafísica y todavía mayor, pues tiene que habérselas, si cabe hablar así, con todas las demás ciencias, a las cuales fundamenta y justifica. Lejos de salir todas de la gnoseología, ésta las supone constituidas. Tomadas distributivamente, todas gozan de prioridad respecto de la gnoseología, como lo verdadero respecto de la verdad. Tomadas en conjunto, nada impide qué la gnoseología sea anterior a una ciencia determinada. La defensa crítica de nuestro conocimiento ontológico puede preceder a la manifestación u ostensión de nuestro saber teológico (natural). Siempre resultaría,

[5] GILSON, É., *op. cit.*, pág. 106. Las citas latinas se refieren a S. th., I. q. 87, a. 3, c.

empero, que absolutamente hablando antes es lo ostensivo que lo defensivo, y, por lo que aquí interesa, antes lo ontológico que lo gnoseológico.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, prooemium.—N. MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, 1674-75; *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 1688; hay numerosas edic. de ambas obras.—M. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781; hay varias edic. en alemán y en español.—J. BALMES, *Curso de filosofía elemental: Metafísica*, 1874; puede leerse en la ed. crítica del P. CASANOVAS, o en la nueva ed. de la Biblioteca de Autores Cristianos.—J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 3.ª edic., 1932; hay trad. española en dos volúmenes.—F. X. MAQUART, *Elementa Philosophiae*, 1937-38, III *Metaphysica*.—É. GILSON, *El realismo metódico*, trad. de V. G. YEBRA. Estudio preliminar sobre la gnoseología de É GILSON, por LEOPOLDO E. PALACIOS, 1950.

ARTÍCULO II.—EL DATO INICIAL DE LA METAFÍSICA

1. Doble temática de la cuestión. 1. La metafísica debe ser iniciada por la ontología. He ahí la fundamental conclusión del artículo que precede. Ahora damos un paso más para preguntarnos por el dato inicial de la metafísica. Todas aquellas posiciones históricas que comienzan la metafísica por el estudio de Dios (teología natural) o del ente gnoseológico (gnoseología) deben quedar, desde este momento, fuera de nuestra consideración y tratamiento. Indagamos, pues, directamente aquel dato que, por iniciar la ontología, será el punto de partida de la metafísica.

2. Por de pronto, el problema, haciendo honor a su raíz metafísica, se escinde en una doble temática. Hay, en efecto, una primera cuestión que versa sobre cuál sea el dato inicial con valor y alcance metafísicos. Es la cuestión de determinar cuál y qué sea aquel dato que cumpla la doble condición de ser lo que primero se nos ofrece y lo que fundamenta todos nuestros ulteriores conocimientos. Estamos ante el tema de la determinación ontológica del dato inicial. La metafísica, en efecto, habrá de partir de aquello que nos sea dado con prioridad a todo otro conocimiento y en lo que vengan a resolverse todas nuestras concepciones. ¿Qué es y dónde se encuentra el dato inicial de la metafísica, ejerciendo la doble condición de prioridad y de fundamentación noética de todo el saber humano? ¿Cuál es la *acquisitio originalis originaria?*

Pero existe igualmente una segunda cuestión, metafísica también, que pudiera ser planteada en estos términos: ¿cómo nos es dado aquel dato inicial?; ¿es obtenido por intuición?; ¿resulta del ejercicio de determinada facultad?; ¿cuál es y de qué tipo la *experientia originalis originaria?*

Tales son las dos cuestiones que envuelve el problema planteado. Llamamos a la primera *determinación ontológica del dato inicial,* y a la segunda,

noética del dato inicial. Queremos, empero, advertir que aquí sólo nos preocupa la determinación ontológica del dato inicial. De la cuestión noética trataremos únicamente en la medida que resulte imprescindible.

2. Principio de solución. 1. Hemos dejado registrado que el dato inicial de la metafísica debe reunir la doble condición de ser original y originario. Dígase, si se prefiere, radical. El dato inicial de la metafísica debe ser puesto en la realidad radical. Adviértase, empero, el doble sentido de la expresión «realidad radical». Una es la realidad radical en el orden de las cosas y otra muy distinta la realidad radical en el orden de nuestro conocimiento. Puede darse el caso de que la realidad radical en el orden noético, es decir, la realidad cognoscitivamente original y originaria de todo otro ulterior conocimiento no sea la realidad radical en el orden ontológico, sino más bien una realidad radicada, es decir, secundaria y originada o derivada.

2. El problema que nos ocupa surgió propiamente con la edad moderna de la filosofía. Fue Descartes quien, sintiendo muy al vivo los problemas metodales, formuló la necesidad de relacionarse a un primer principio que sirva de punto de arranque de la filosofía. Este primer pincipio de la filosofía debe cumplir la doble condición de ser lo primero que se perciba con certeza y de poder servir de base de sustentación para levantar sobre él el edificio filosófico. Se trata, pues, de una efectiva realidad radical en el orden noético. Pues bien, la filosofía moderna y contemporánea ha ido radicalizando cada vez más la realidad radical. He aquí los momentos capitales de este proceso: Descartes puso tal realidad en el *yo puro,* desligado de su propio cuerpo y del mundo y desarraigado de la historia; Kant la colocó en el *contenido objetivo de conciencia* u objeto fenoménico; el idealismo especulativo dio un paso más atrás y puso la realidad primaria en el *puro pensamiento;* el existencialismo reacciona vigorosamente contra idealistas y cartesianos y ve en la existencia humana entendida como el *yo inserto en el mundo* el dato inicial de toda búsqueda metafísica; el vitalismo actual expresa la realidad radical en términos de «*vida humana*», a la cual han de referirse todas las demás realidades efectivas o presuntas. Cabe, empero, pensar que esta serie de revoluciones que jalonan la historia del pensamiento moderno y actual no ha concluido su proceso. Cuando parecían agotadas todas las posibilidades, advertimos que falta por realizar la verdadera. Aunque parezca paradójico, el problema del punto de partida de la metafísica fue resuelto antes de irrumpir como problema.

3. Por ahora nos ocupamos únicamente del principio de solución. Cuál sea el dato inicial de la ontología nos lo dirá la indagación de las primeras y primordiales ideas. La realidad radical será aquella que sea conocida primeramente y en función de la cual conozcamos las demás. Buscamos, pues, lo que, siendo conocido sin supuesto, esté supuesto en todo ulterior conocimiento.

He aquí el orden que tendrá que seguir nuestro razonamiento. La ontología sólo puede comenzar por el ente trascendental o por el ente predicamental. El primero es general; el segundo, particular. Decidirá, en consecuencia, lo que se conozca primero. Tendremos que demostrar que es primero el conocimiento de lo general. Con ello se concluirá que la ontología debe partir del ente trascendental. Pero el ente trascendental, por ser tal, sólo se encuentra formalmente realizado en los entes particulares. ¿En cuál de ellos es primeramente captado? La contestación a esta pregunta resolverá definitivamente el problema. Queremos advertir que, en rigor, sólo caben tres contestaciones que apuntan, respectivamente, a las cosas sensibles, al yo y al yo inserto en las cosas. La primera respuesta —las cosas sensibles— es de abolengo tomista; la segunda —el yo captado en el pensar— es de modalidad cartesiana; la tercera —el yo inserto en el mundo— es de significación existencialista.

Consideramos mejor fundada la primera de esas respuestas. A su exposición dedicamos los epígrafes que siguen, comenzando por defenderla de las contaminaciones cartesiana y existencialista de que ha sido objeto por parte de algunos autores escolásticos.

3. El ente, punto de partida. 1. Cuando la vida no ha sido afectada esencialmente por el mundo del artificio, la inteligencia manifiesta un proceder natural y la metafísica no busca un punto de partida fuera de su objeto propio: el ente. Sólo cuando el pensamiento humano se ha visto temeroso de perderse en un trama de excesiva complejidad y ha comenzado a intentar justificarse a sí mismo se pudo pensar que el punto de partida de la metafísica estuviera *en distinto lugar que su objeto.*

No hay ciencia que no tome su punto de partida en el ente. Siendo el ente el objeto de nuestro entendimiento, del ente únicamente podría tomarse el punto de partida de las ciencias. Todo posible conocimiento humano se funda en una primera aprehensión. Esta primera aprehensión no es, por de pronto, el ser del yo, ora se le considere absolutamente independiente de las cosas exteriores y hasta del cuerpo, como quería Descartes, ora se le intuya como inserto en el mundo según lo concibe el existencialismo. Lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es el ente concretado en la quididad sensible, el ente considerado en las cosas materiales desde las cuales se llega a todo otro conocimiento.

2. Algunos escolásticos modernos se rebelan contra esta manera de entender la llamada cuestión del *primum cognitum* y salen por los fueros del *cogito* cartesiano, bien que con una no ligera corrección, pues transforman el *cogito* cerrado de Descartes en un *cogito* abierto en el que se revelaría, como dato primario con valor metafísico, el ser del yo pensante abierto a su cuerpo y al mundo.

Ya en 1925 se expresó Noël en este sentido en su obra *Notes d'épistémologie thomiste,* y se ratificó en 1938, en *Le réalisme immédiate.* Algo semejan-

te hace Descoqs en seguimiento del P. Picard[6]. Pero queremos referirnos especialmente a N. Balthasar, quien en su obra sobre *La méthode en métaphysique* (Louvain, 1943), trasciende el espíritu cartesiano y se vincula al existencialismo. Para Balthasar, como había sostenido Noël, el problema del conocimiento en general abre toda filosofía verdadera, y en función de ella es preciso admitir que en metafísica el yo es primero y el mundo segundo. «La primera mirada sobre el mundo (ens concretum quidditati sensibili) no basta al metafísico» (pág. 144). Para pasar de los conocimientos de carácter empírico a la metafísica es preciso la experiencia del yo inserto en el ser. «El acto es ser del ser; el acto es ser y mi yo es acto. El cuerpo es el instrumento, la condición de mi conciencia espiritual. Así, los datos son puestos en el plano metafísico por el valor de la experiencia metafísica de mi yo como siendo» (p. 145). De esta manera, el yo viene a ocupar un lugar privilegiado en metafísica. «El ser de mi yo espiritual es vivido como ser no unívoco, sino como ser analógico; no como ser fenoménico, sino como ser metafísico; no como «ens concretum quidditati sensibili», sino como «ens existens transcendentale» (pág. 28), que en cuanto tal constituye el objeto de la metafísica. Es necesario, pues, poner en el comienzo de la metafísica la intuición espiritual originaria de mi yo mediante la cual se justifica la intuición a la vez sensible e intelectual de los seres corpóreos, unidos físicamente al yo y vividos en su presencia real física y en su presencia intencional metafísica, real también, por el yo en el mundo (pág. 155). Hasta el conocimiento que tenemos de Dios depende de esta nuestra experiencia originaria: «no alcanzamos a Dios sino del lado de los seres limitados *puestos en valor por el yo metafísico*» (pág. 36; cf. pág. 42). Balthasar se apoya para establecer esta especie de existencialismo tomista en el siguiente texto de Santo Tomás tomado de *In III Sent.*, dist. 2, art. 3 ad 3:

Quilibet sibi prius est notus quam alter etiam quam Deus. Ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum est prior ea dilectione quam habet ad alterum.

He aquí el comentario íntegro que Balthasar pone a continuación: «Este texto de Santo Tomás de Aquino, demasiado poco conocido, enuncia el privilegio del yo que hemos señalado en virtud del actualismo existencialista. Si yo no fuese consciente de existir como valor de ser en el ser actual inteligible, no sabría lo que significa esto: «Las cosas existen.» Si no me amase a mí mismo no podría amar nada. El metafísico debe vivir, pues, a fondo su vida interior: «Intus esse et non foris.» Para repetir la expresión de San Agustín en este célebre texto: «Intus eras et ego foris; Tu mecum eras et ego Tecum non» (quia ego nec etiam mecum). Hay una presencia superficial, una presencia a los fenómenos que pasan delante de mí o incluso en mí. Hay una presencia más profunda al yo que permanece, que lleva la responsabilidad de sus actos. Hay una presencia al ser que está en lo absoluto, y es la presencia divina: «Tu mecum eras.» Por lo mejor de mí mismo estoy engarzado en todo el ser y me instalo más allá de la muerte por mi

[6] Vid. Descoqs, P., *Institutiones Methaphysicae generalis*, t. I, págs. 37 y sigs.

actitud de ser en el ser, «sub specie aeternitatis», según escribía Espinosa. El acto de pensar ser, es mío; es mi ser, mi yo existente; «intelligentibus, intelligentia est esse». Yo no preciso entrar en mí para conocerme; ya estoy allí. No preciso salir de mí para conocer las cosas; ellas penetran en mi yo corporal e intelectual por la intuición humana, a la vez sensible e intelectual, recubriendo ésta enteramente a aquélla al englobarla en el ser. La interioridad espiritual de mi yo me descubre el intrinsecismo y el analogismo de los valores trascendentales. No puedo ni entrar en el ser, ni salir del ser o de lo inteligible o de lo apetecible, ni por violencia ni por estratagema, ni por sorpresa ni por método. Es una ilusión querer colocarse fuera del ser, en un pensamiento frente a él para contemplarlo como un espectáculo exterior, por ser la conciencia en este caso pura función formal no existente. El acto de conciencia es ser, poniendo ser en valor inteligible» (págs. 31 y siguientes.).

La metafísica, pues, toma su punto de partida del yo y procederá por análisis reflexivo, no por meras descripciones fenomenológicas. El análisis reflexivo metafísico de Balthasar habrá de entenderse como un acto implicado profundamente en la esencia-ser, siempre más allá de lo sensible, de lo observable, de lo fenoménico; el análisis reflexivo es un engarzamiento en lo absoluto trascendental (pág. 33). El ser del yo constituye la *adquisición originaria* a partir de la cual se constituye la metafísica. Con relación a mi ser todas las demás adquisiciones, el ser de mi cuerpo, los seres sensibles, Dios, son derivadas, secundarias. Este conocimiento del yo es el primero que tiene valor y alcance metafísicos: en él nos es dado el ser trascendental de que la metafísica se ocupa. «Repetimos que, para nosotros, la intuición humana intelectual de ser trascendental en el yo es una *acquisitio originalis originaria* a la vez general y singular, una captación directa e inmediata del yo presente como vivido en la fuente de sus actos humanos en cuanto valor trascendental existente» (pág. 26). Trátase de una *acquisitio entis* directa, inmediata, de «una intuición intelectual verdadera, aunque imperfecta, confusa e indeterminada: el yo en relación real con no importa qué ser» (página 27).

Por aquí viene a ponerse de relieve que mientras Noël permanecía aún referido al *cogito* cartesiano, Balthasar se relaciona al existencialismo. Se parte del yo dado en una intuición original y originaria, pero no del yo independiente, sino del yo inserto en el mundo, abierto a las cosas. En el epígrafe siguiente haremos una crítica de estas posiciones y avanzaremos sobre ella.

4. La res sensibilis visibilis. 1. Si el comienzo de la metafísica ha de tomarse de una experiencia original y originaria, partiremos, en efecto, del ente, pues lo que primero cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente y en el ente se resuelven todas nuestras concepciones. Pero es urgente aclarar *dónde* se encuentra el ente del que la metafísica parte. Precisamos poner de relieve que no se le aprehende en el *yo puro* ni en el *yo inserto en el mundo.*

Estamos en presencia del problema que en filosofía recibe el nombre de *primum cognitum.* El primer conocido por nuestro entendimiento, dice el máximo comentador del tomismo, Cayetano, es el *ente concretado en la quididad sensible*[7]. Pero ha de tenerse en cuenta que no se trata de un conocimiento distinto (actual o virtual) de la *res* sensible, sino de un conocimiento *confuso* de la *quidditas rei sensibilis.* Tal conocimiento confuso podría ser aún virtual o actual. Cayetano, por de pronto, rechaza el conocimiento virtual. El *primum cognitum* es entonces la quididad de la cosa sensible confusamente conocida con conocimiento actual. Pero aún es preciso rechazar la opinión de Escoto, según la cual el primer conocido con conocimiento confuso actual es una «especie» peculiarísima, cuyo singular afecta primero al sentido más eficazmente[8]. Por el contrario, el ente que primero se conoce está concretado en las cosas sensibles. Su concepto es imperfectísimo (indeterminado), y de él se obtiene el primer principio.

Cuando la inteligencia se abre a la vida cognoscitiva, se dirige a las cosas exteriores. El entendimiento está en potencia y conoce pasando de la potencia al acto. Algo del exterior irrumpe en nuestra propia esfera. Cada uno tiene el sentimiento inmediato de que algún otro es. Algo exterior a mí me invade, me penetra haciéndose yo en cierta manera. Yo no me conozco *antes* de conocer otra cosa. Más aún: yo no sé que existo sino en tanto que se produce esta invasión. Antes de saber que existo, siento, pienso, obro. No hay posibilidad, para el hombre, de saber que existe sin la previa conciencia de que se siente, de que se piensa. Hasta aquí no va desacertado el cartesianismo. Pero, ¿podría tenerse conciencia de que se piensa sin la conciencia de ese otro que se piensa? ¿Podría pensarse sin pensar *algo* o en *alguien?* ¿Podría sentirse sin sentir *esto* o *eso?* El acto de pensar, que terminará revelándome el sujeto, se determina, se especifica por el objeto, por el *esto, eso, algo, alguien.* En el orden del conocer lo primero es el objeto, lo segundo el acto, lo tercero el sujeto. Si no hubiera objeto no habría jamás conocimiento, porque el acto de conocer no podría ponerse, ni el sujeto se haría patente a sí mismo. Como dice Sertillanges, «el objeto, al determinarse, me hace visible a mí mismo; su luz me ilumina y, revelándose, él, que me visita, me revela mi propio espíritu. Así, una aparición llega a ser una autoaparición, una contraaparición subjetiva. Una comunicación provoca un despertar. Si no fuera así, seríamos noche»[9].

Desde el primer momento se trasciende así el escepticismo que, cuando es absoluto, es antivital y lo anonada todo en la no existencia. Tampoco el fenomenismo, ya esté representado por Hume, ya lo entendamos fundamentado por Kant, es sostenible. Yo no me limito a conocer mis modificaciones, contenidos de conciencia. No conocemos los contenidos de conciencia sino *viniendo* desde el conocimiento de las cosas. El fenomenismo kantiano que pretende fundamentar las ciencias destruye en sus mismas bases el conocimiento científico. Tampoco el cartesianismo resultará más ventajoso. No es

---

7 *In De ente et essentia, prooemium.*

8 *I Sent.*, dist. 3, 2.

9 *Les grandes thèses de la philosophie thomiste,* 1928, págs. 12 y sigs.

el yo lo que primeramente se conoce. No obtenemos un conocimiento de nuestra propia existencia más que en tanto nos percibimos como sujetos en la fuente de nuestros actos de sentir, pensar u obrar, determinados por el objeto.

Nuestra absoluta independencia en el ser implicaría la absoluta nesciencia. Las condiciones normales del ejercicio de nuestro pensamiento impiden el conocer que podríamos llamar esencial en el sentido de que el sujeto cognoscente, identificado con el objeto conocido, sacase de su propio fondo los elementos formales y materiales del conocimiento. Nuestro intelecto no es angélico ni divino. El intelecto divino es idéntico a su entender, a su esencia; para él, lo mismo es entender su entender que entender su esencia. El intelecto angélico no es su entender, pero el primer objeto de su entender es su esencia. Pero el intelecto humano, unido al cuerpo, ni es su mismo entender ni tiene por objeto primero de su acto su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material.

De este modo, lo que primero conoce el intelecto humano es el objeto. Sólo secundariamente conoce el mismo acto con que conoció el objeto. Posteriormente se conoce el intelecto cuya perfección consiste en entender. Razón tenía, pues, Aristóteles al decir que los objetos son conocidos con prioridad a los actos, y éstos con anterioridad a las potencias. Y aún podría continuarse diciendo que el conocimiento de las potencias es anterior al de la naturaleza del alma.

2. Con esto no se niega el conocimiento del yo. Lo único que se niega es su primordialidad. El conocimiento de sí mismo no es una *acquisitio originalis originaria.* El primer objeto conocido por el entendimiento humano es el ente considerado en las cosas materiales. Sólo desde él, como punto de partida, puede llegarse al conocimiento de todo lo demás. El conocimiento humano originario no es la esencia o la existencia del sujeto cognoscente; no es tampoco el acto del sujeto; es, por lo que respecta a la sensibilidad, las cualidades sensibles de las cosas *exteriores,* y para el intelecto, el *ser* de las cosas materiales.

No se diga, pues, como en el existencialismo, que la *acquisitio originalis originaria* es el conocimiento de nuestra propia inserción en el mundo. La inserción en el mundo será, en todo caso, el supuesto ontológico del hecho mismo del conocimiento humano. Nuestra inserción en el mundo habrá de ser descubierta posteriormente, en un análisis reflexivo, o en una intuición que tome por objeto aquellos datos primarios (las cosas del mundo material o las personas del cosmos social) engarzados con los actos con que los aprehendemos. No tendríamos experiencia de nuestra inserción en el mundo si previamente no conociéramos las cosas. No sabríamos nada de nosotros mismos si algo exterior no llamase con fuertes aldabonazos a las puertas de nuestras conciencias haciéndonos despertar a la conciencia de nuestros actos, a la conciencia del yo. El pensamiento de nosotros mismos es una reflexión en segunda potencia; viniendo del objeto del acto y tomando al

acto por objeto el intelecto se percibe a sí mismo como fuente de donde el pensar procede.

El conocimiento de sí mismo va precedido de una excursión por el mundo de los objetos. Esto, por de pronto, acontece así en un orden estrictamente temporal: lo que primero conoce la inteligencia del niño es el *ser de las cosas sensibles*. Es también un hecho de orden histórico-filosófico: la filosofía aparece con el empeño de resolver un problema cosmológico dando una explicación del mundo exterior y buscando su razón de ser; sólo muy tardíamente, y, hasta pudiera decirse que condicionada por honda crisis filosófica, el pensamiento se torna antropológico buscando la vía de la interioridad, del socratismo. Pero esta prioridad del conocimiento de algo exterior no es sólo temporal y mero acontecimiento histórico; es también una prioridad de naturaleza. El conocimiento objetivo se realiza por el sujeto *sin* conocerse el sujeto; por el contrario, el conocimiento del sujeto, del yo, del alma, no tiene lugar *sin* el conocimiento de algo exterior. En otros términos: el conocimiento de las cosas no presupone el conocimiento del yo, pero va presupuesto en el conocer subjetivo.

Repárese cuidadosamente que no afirmamos, por ahora, la dependencia causal del conocimiento del yo con respecto al de las cosas exteriores. Nos limitamos a poner el problema en términos de condición. No se trata de conocer el yo *por* las cosas, sino de no conocerlo *sin* conocer algo exterior. El entendimiento humano no es inteligible en acto; para hacerse inteligible necesita pasar al acto, lo cual tiene lugar, en último término, por el objeto, por algo exterior. Es verdad que esto no quiere, empero, decir que el intelecto no se conozca a sí mismo, que no tenga el intelecto un conocimiento de sí *per essentiam*, y que se conozca únicamente en y por el objeto. Lo único que se afirma es una condición necesaria o una serie de condiciones cuyo primer elemento es la *res sensibilis*.

Estamos ante hechos de tipo psicológico experimental, y no envueltos en lucubraciones metafísicas. Pero si quisiéramos buscar la razón de ser de todo ello la encontraríamos en la condición existencial de unión al cuerpo que posee el intelecto. Si no hubiera reparo en abusar de la imprecisión terminológica del existencialismo, diríamos que la razón última explicativa de aquellos hechos se encuentra justamente en el estado real del yo *encarnado* en un cuerpo, *inserto* en una situación, *implantado* en el ser, *arrojado* en el mundo. Volvería entonces a ponerse de relieve que nuestra inserción en el mundo, lejos de ser la *acquisitio originalis originaria*, el conocimiento primero y la experiencia primordial, constituye propiamente el supuesto ontológico de todo conocimiento humano y noéticamente, una adquisición secundaria, derivada, terminal y, por consiguiente, infecunda cuando se lo quiere tomar como punto de partida de la *búsqueda* metafísica.

No. En el orden noético yo no me conozco sino después de haber conocido lo otro. Haciendo uso del alemán: lo primero, noéticamente, es el *Essein*, después el *Dusein*, posteriormente, el *Ichsein*. El *Dasein* del existencialismo, el *ser-situado* se nos revelaría en muy último lugar, si es que no se quiere reservar la posterioridad absoluta para el *Gottsein*. Mi pensamiento sólo

alcanza un conocimiento de mi situación existencial *volviendo* de conocer el universo. Sólo soy para mí si previamente he existido para otros. El conocimiento de mí mismo está condicionado por ese retornar desde las cosas.

5. De la res sensibilis al ens commune. 1. Hemos tomado partido ante una cuestión de psicología del conocimiento que presenta extraordinaria complejidad histórica. Y se nos dirá que el problema que se debate propiamente, no es tanto la determinación del objeto propio del entendimiento *humano* cuanto la posibilidad de construir la metafísica, dado que aquél se encuentre en la quididad existente en las cosas materiales. Fue, sin duda, esta preocupación la que movió a Duns Escoto a corregir la fórmula del tomismo y poner el objeto formal *propio* del entendimiento humano, identificado con el objeto *adecuado,* no en ningún ente particular, sino en el ente en sí, sin restricción alguna. Si el objeto formal de nuestro entendimiento —dice— fuese algún ente inscrito bajo determinada modalidad no sería posible llegar al conocimiento del ente *en sí y, en consecuencia,* la metafísica sería imposible [10].

Todo se andará. Por ahora, adviértase que un problema debe ser resuelto en sí mismo, abstracción hecha de las consecuencias que tenga para problemas ulteriores y sin temores de que, si la solución es exacta, haya de ser ulteriormente rectificada. Contra las derivaciones noéticas del platonismo, reconoce Santo Tomás que la quididad sensible es el objeto propio de nuestro entendimiento. Como se trata de una verdad que pertenece al mundo de los hechos, basta hacer de ella una mera mostración. Los hechos, en fin de cuentas, no se demuestran, se testifican. Mas cuando un hecho se niega en virtud de razones puede y debe apelarse, para rebatirlas, a las «razones» de los hechos. Es lo que hace el tomismo cuando demuestra *a posteriori* ser el objeto del entendimiento humano la quididad de las cosas sensibles. Numerosas experiencias evidencian esta verdad. En efecto, perturbada la fantasía por enfermedad, por lesión, por la pasión, resulta impedido y perturbado también el entendimiento. Igualmente consta por experiencia que es imposible la intelección de cualquier objeto, aunque sea del orden espiritual, sin la formación de alguna imagen. Para que el entendimiento ejerza el acto de intelección, no sólo al adquirir ciencia nueva, sino también para usar la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la imaginación y de las demás potencias. Cada cual puede comprobar en sí mismo que cuando intenta entender algo se forma imágenes, a modo de ejemplos, en los que parece contemplar lo que quiere entender. Por eso, también cuando queremos hacernos entender de alguien le proponemos ejemplos para que, a base de ellos, se forme imágenes y entienda. La razón de esto radica en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con lo conocido, y cuando el entendimiento humano está unido al cuerpo, su objeto propio es la quididad o naturaleza existente en la materia. Gracias a estas naturalezas de las cosas visibles podemos alcanzar un cierto conocimiento de las cosas invisibles.

---

10 *Oxon.,* I, dist. 3, q. 2, n. 3.

Esto mismo puede también ser puesto de relieve de una manera *a priori*, por la consideración de la naturaleza del entendimiento humano. Entre el cognoscente y lo conocido debe haber cierta proporción. Pero esta proporción exige como objeto propio del entendimiento humano la esencia de la cosa sensible o, lo que es igual, la forma existente en la materia. Un análisis antropológico riguroso nos descubre que nuestro entendimiento, aunque propiedad de un alma existente en un cuerpo, no es primariamente una propiedad del compuesto, sino del alma espiritual sola. Por eso, nuestro entendimiento exige que sean abstraídas de la materia las formas existentes en ella.

Efectivamente, la inmaterialidad del entendimiento difiere específicamente de la de los sentidos; de suerte que mientras los sentidos dicen proporción a las formas existentes en la materia en cuanto *individuales*, el entendimiento exige ciertamente como objeto propio formas existentes en los cuerpos también, más conocidas en cuanto independientes de los cuerpos, es decir, en cuanto *universales*. Por eso no podemos seguir a Suárez cuando pone el objeto formal propio del entendimiento humano en la quididad de la cosa material en cuanto *singular*. No ha reparado lo suficiente en la distinta proporción a las formas existentes en las cosas sensibles de la inmaterialidad del entendimiento con respecto a la de los sentidos.

2. Ahora bien, ¿autoriza el objeto formal propio del entendimiento humano puesto en la quididad existente en la cosa material, pero hecha universal, el paso a la metafísica? Y en caso afirmativo, ¿cómo se verifica el tránsito? He aquí dos nuevos problemas —en realidad, uno solo— cuya solución sería preciso inquirir.

Es una verdad definitivamente conquistada, que la ciencia, por su misma naturaleza, trata directamente y *per se* de las esencias universales y sólo indirectamente de los individuos, de quienes aquéllas son abstraídas. Claro está, que no todas las ciencias alcanzan las esencias del mismo modo. En cierto sentido ha de decirse que todas las ciencias —experimentales o filosóficas— se constituyen presuponiendo lo que hemos dicho sobre el primer conocido y sobre el objeto propio del entendimiento humano. Lejos de ser tal objeto propio un obstáculo a la constitución de las ciencias es la condición ontológica y noética de todo posible conocimiento estructurado científicamente. Esto es válido también para la ciencia que pudiera considerarse más alejada del objeto que primeramente nos es dado en el orden del conocer, para la metafísica. No sería difícil poner de relieve que esta mayor separación es, si bien se mira, una profundización mayor (y por ello un acercamiento) en las estructuras ónticas de lo real aprehendido con aquel carácter de primordialidad.

Decimos, pues, que todas las ciencias pueden considerarse ancladas en el objeto formal propio de nuestro entendimiento y hasta en estrecha conexión con el *ens concretum quidditati sensibili*. Pero las primeras aprehensiones únicamente nos proporcionan conocimiento precientífico, especificado por la abstracción total. Del objeto propio del entendimiento pasamos al objeto pro-

pio de la ciencia por obra de la abstracción *formal*. La ciencia, empero, no es única, sino plural. La diferenciación resultará de la aprehensión específica de que cada una parta. De esta manera, cada ciencia arranca de una aprehensión específicamente distinta de las aprehensiones precientíficas y de las aprehensiones de las otras ciencias. Dicho con otras palabras: cada ciencia se especifica por su objeto formal propio como resultado de los diversos grados de abstracción formal. Y cuando se dé el caso de diversas ciencias situadas en el mismo grado de abstracción, la diferencia primaria que las separa radicará en los diversos modos de definir los conceptos.

Con esto llegamos al punto concreto que nos propusimos en el enunciado de esta cuestión. En realidad fue ya tratado por nosotros en la *Introducción* general de esta obra. A ella, pues, remitimos al lector interesado. El objeto formal propio de nuestro entendimiento, puesto en la quididad existente en la materia corporal, lejos de ser un obstáculo a la posibilidad de la metafísica, es el supuesto necesario de su misma realidad. En efecto, la quididad sensible *universalizada* por la abstracción formal en su tercer grado se extiende a todo ente. Y ello se verifica por obra de la abstracción a partir de cualquier esencia existente en la *res sensibilis visibilis*. La quididad de la cosa sensible, abstraída de toda materia, nos patentiza el *ens commune*, objeto propio de la metafísica. No necesitaríamos mayores complicaciones para pasar a la metafísica y elaborar su construcción doctrinal, pues ha de tenerse en cuenta que el *ens commune*, obtenido de la quididad sensible, por obra del tercer grado de abstracción formal, que por otra parte en sí mismo ni presupone ni exige los grados anteriores, es ya el *ente análogo* dividido analógicamente según sus diversos modos, generales y especiales, que nos proporcionan, respectivamente, las propiedades trascendentales y los predicamentos. A base de esto construimos la ontología en su totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO, entre otros lugares: I, q. 8, a. 7; q. 12, a. 4, et a. 11; q. 13, a. 2 ad 3; q. 14, a. 2 ad 3; q. 40, a. 3; q. 79, a. 3; et a. 4 ad 4, et a. 9; q. 84, a. 6, et a. 8; q. 85, a. 1, et a. 5; q. 86, a. 2; q. 87, a. 1, et a. 4; q. 88, a. 2 ad 3; I-II, q. 112, a. 5 ad 1; *De Ver.*, q. 10, a. 8; *In Metaph.*, n. 45, 46, 605, 2211; *De Anima*, a. 7 et a. 16 ad 8; *De Malo*, q. 16, a. 8 ad 7, et a. 12 ad 4.—CAYETANO, *In De ente et essentia*.— R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 1637; *Meditationes de prima philosophia*, 1641; *Principia philosophiae*, 1644; de las tres obras hay varias ed. francesas y españolas.—J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, 5 vols., 1922 y sigs.; hay trad. española.—L. NOEL, *Notes d'Epistémologie thomiste*, 1925; *Le réalisme immédiate*, 1938.—É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939.—N. BALTHASAR, *La méthode en Métaphysique*, 1943; *Mon moi dans l'être*, 1938.—G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, trad. española, 1947, 2.ª ed., 1953.

ARTÍCULO III.—EL CONTENIDO DE LA ONTOLOGÍA

1. La triple temática del problema ontológico. 1. Estamos colocados ya en el nivel de la ontología. La investigación metafísica del ente particular constituye su sección

central. La precede el tratamiento del ente común o ente trascendental. La sigue la indagación metafísica de la casualidad o dinamicidad del ente particular. De esta manera, la ontología —primera parte de la metafísica— es susceptible de ser dividida en tres secciones.

Se ocupa la primera del estudio del ente trascendental con el establecimiento de su existencia, la determinación de su naturaleza, el análisis de sus propiedades y la resolución de su peculiar forma de predicabilidad.

2. Pretende la segunda un análisis pormenorizado del ente particular. Un estudio tal rebasa, desde el primer momento, el cometido que los manuales al uso se imponen al hacer un examen del llamado ente predicamental o categorial. Un tratado existencial y esencial de las categorías averigua, ciertamente, la existencia y expresa la naturaleza de los distintos modos en que el ente particular se nos presenta. Pero aunque se prolongase en un examen detallado de todas las propiedades de las categorías del ente, quedarían sin resolver —por detrás y por delante, a derecha y a izquierda— una muchedumbre de cuestiones de indudable abolengo metafísico. Habríanse estudiado las *categorías* del ente, pero no se habría tratado el *ente* categorial en toda su complejidad entitativa.

3. Intenta la tercera un estudio de la función dinámica y causal del ente particular. Repárese cuidadosamente que hablamos de función causal del ente. Correríamos el riesgo de abandonar la ontología si no advirtiéramos, de modo suficiente, la dimensión exacta de esta nueva investigación sobre el ente. No estamos aún considerando el ente particular en su condición de efectuado, en su formalidad de causado o producido. Se investiga aquí el ente como causa, no la causa del ente. Una indagación de la causa del ente producido, si pretende ser metafísicamente exhaustiva, nos hace rebasar la estricta ontología para entrar, sin trascender la metafísica, en el ámbito de la teología natural o teodicea. Por eso insistimos en afirmar que la materia de que se ocupa esta tercera sección de la ontología está constituida por el ente como causa. Al igual que en todo problema metafísico una doble cuestionabilidad fundamental domina en ella: la cuestión existencial de la causalidad que se propone averiguar su realidad efectiva y la variedad de sus aspectos, y la cuestión esencial que pretende explicar la naturaleza, propiedades y principios de dicha función causal.

2. La unidad de la ontología. 1. Esta triple temática del problema ontológico no atenta contra la unidad formal que la ontología, como parte que es de la metafísica, disfruta en comunidad con la teología natural y con la gnoseología. Las disciplinas científicas se especifican y diferencian entre sí, y hasta se estructuran en unidad interna, por el lado formal de sus objetos. Así, habida cuenta de que el objeto formal de la metafísica es la entidad como tal, debe decirse que ontología, teología natural y gnoseología, estudiando sus respectivos objetos materiales —ente

ontológico, ente teológico y ente gnoseológico— bajo la común y unitaria razón de entidad, no constituyen tres disciplinas autónomas e independientes, sino tres partes de una misma ciencia metafísica.

Aquella triple temática del problema ontológico gozará, por lo pronto, de la unidad formal que, esencialmente, realiza la ontología. El ente trascendental, general o común, el ente predicamental, categorial o particular y el ente en su función causal son estudiados bajo la razón formal de la entidad como tal. Pero, además, gozan de un último residuo de unidad y convergencia en la materialidad del ente ontológico.

2. La unidad material que el ente en su función causal mantiene con el ente particular puede ser establecida por la más simple y natural consideración: es el mismo ente particular el que es estudiado en su interna constitución y en su dinamicidad o causalidad.

La convergencia, en el ente ontológico, del ente particular y del ente común, aunque más difícil de observar, no es imposible de establecer. Ya es bastante significativo advertir que el ente *común* se dice, primariamente, común a la *sustancia y a los accidentes*, es decir, a las categorías, y que el ente trascendental se llama así porque trasciende de *todos los predicamentos* sin que ello signifique, empero, que no se realiza también en cada uno de ellos. De no acontecer así el ente trascendental, común o general sería Dios, el ente formalmente infinito y trascendente. Cuando estudiamos el ente común, lo que se encuentra en el término de nuestra indagación no es la causa primera extrínseca de los entes efectuados, sino lo que de común hay en todos los entes con existencia formal en la naturaleza de las cosas. Puede, en consecuencia, llamársele ente ontológico. Y cuando estudiamos metafísicamente el ente particular no atendemos a la particularidad que le hace ser tal o cual —piedra, álamo, buey u hombre—, sino a la entidad que realiza. No hay, por tanto, inconveniente alguno en que caiga bajo aquella misma denominación.

La ontología, pues, tratando del ente trascendental o común se ocupará también del ente categorial, bajo la común razón de ente, es decir, de todo ente particular con existencia formal en la naturaleza de las cosas en la justa medida en que realiza la formalidad de la entidad. La unidad esencial de la primera sección de la ontología se torna unidad participativa —pero no por eso menos formal— en las otras dos secciones.

BIBLIOGRAFÍA

Véanse los diversos tratados de Ontología que figuran en la bibliografía del volumen dedicado a la *Introducción a la metafísica*.

SECCIÓN PRIMERA

EL ENTE TRASCENDENTAL

PROEMIO

1. Cuatro son las cuestiones científicas insoslayables por el metafísico. Santo Tomás las formuló así en su *Comentario* al libro II de los *Analíticos Posteriores:* 1) *an res sit;* 2) *quid sit;* 3) *an sit talis;* 4) *propter quid sit talis.* La primera es puramente *existencial;* la segunda, meramente *esencial;* la tercera es una cuestión existencial versando sobre una propiedad o *taleidad,* y la cuarta tiene significación esencial sobre la misma propiedad cuya *razón de taleidad* indaga. La primera cuestión conduce a la segunda, y la tercera a la cuarta. En lo que se refiere a estas dos últimas, aún debe advertirse que la determinación de que una cosa es *tal* no alcanza su última comprensión si no damos su *porqué;* ello está indicando que son íntimamente solidarias y que deben incluso formularse juntas: *an et propter quid res sit talis.*

Haciendo aplicación a nuestro tratado del ente trascendental tendremos, pues, que averiguar su *existencia,* inquirir su *esencia* o naturaleza y determinar sus *propiedades.* De estas tres cuestiones surge una cuarta, no por derivada menos importante, que hace referencia a la atribución del ente a la diversidad de los entes. Es la cuestión de la *contracción* del ente a sus inferiores. Finalmente, nuestra exposición quedaría incompleta si no dijésemos algo de las *leyes* supremas del ente, es decir, de los llamados principios ontológicos relacionados con las propiedades trascendentales.

2. Todo ello está exigiendo la división de esta primera sección de la ontología en los cuatro capítulos siguientes:

1.º Existencia del ente trascendental.
2.º Naturaleza del ente trascendental.
3.º Las propiedades del ente y los primeros principios.
4.º La contracción del ente a sus inferiores.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica.*—SANTO TOMÁS, *In Metaph.; De ente et essentia; De veritate,* q. 1.—CAYETANO, *In De ente et essentia; De conceptu entis.*—SUÁREZ, *Disp. met.,* II.—

C. González, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás,* 3 vols., 1864.—A. Lepidi, *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum,* en «Divus Thomas», Piacenza, 1880-1883.—P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis. Éléments d'ontologie,* t. I, 1925.—M. de Munnynck, *L'idée de l'être,* en «Revue néoscolastique de Philosophie», *31, 1929.*—A. Marc, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure,* en «Archives de Philosophie», vol. X, cahier, I, 1933.—J. Maritain, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative,* 1934; trad. española.—M. Blondel, *L'être et les êtres,* 1935.—L. Lavelle, *De l'être,* 1948.—E. Gilson, *L'être et l'essence,* 1948; traducción española, 1951.

CAPÍTULO PRIMERO

EXISTENCIA DEL ENTE TRASCENDENTAL

ARTÍCULO ÚNICO.—DETERMINACIÓN EXISTENCIAL DEL ENTE EN CUANTO ENTE

1. Sentido del artículo. 1. Intentamos aquí, como reza el título, una indagación existencial del ente en cuanto ente. Las cuestiones existenciales se resuelven mediante una inquisición inductiva de lo significado por el nombre. *Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen* (I, q. 2, a. 2, ad 2). Para nosotros, ente en cuanto ente significa nominalmente objeto propio de la metafísica. Debemos, en consecuencia, determinar que hay un objeto —el ente metafísico— que ninguna otra disciplina lo puede tomar por objeto de su estudio.

2. ¿Hacia qué ámbito deberá dirigirse nuestra indagación? En seguimiento de Aristóteles, decía Santo Tomás que es propio de la razón ordenar y conocer el orden. Mas el orden se dice respecto de la razón de cuatro maneras diferentes: orden *racional,* orden *real,* orden *moral* y orden *cultural.* De ahí que una primera catalogación de los entes deba distribuirlos en esos mismos cuatro repertorios.

El ente racional —*ens rationis*— o lógico es aquel al que sólo compete existir en la mente y por la mente, bien que con un fundamento en los contenidos conceptuales que mediante la abstracción nos vienen de las cosas. Todo el universo de nuestros conceptos, juicios y razonamientos pertenece al ámbito del ente de razón. El entendimiento lo produce reflexionando sobre su propio acto. *Ordo quem ratio considerando facit in proprio actu.*

El ente real —*ens reale*— es aquel al que compete existir formalmente en la naturaleza de las cosas con absoluta independencia de la razón. Todo el universo de las cosas naturales —*ordo quem ratio non facit sed solum considerat sicut est ordo rerum naturalium*— pertenece al ámbito del ente real. El entendimiento humano lo encuentra delante de sí, y aunque puede conocerlo, y, en cuanto conocido, está también en el entendimiento, el conocimiento mismo, lejos de producirlo, lo supone constituido como tal. Más

que actuado, elaborado o creado por el entendimiento, como quiere el idealismo, el ente real actúa eficientemente al entendimiento sacándole de su pasividad y disparando el proceso cognoscitivo. Y más que informado por el humano entendimiento, como pensara Kant, él lo informa especificando la operación cognoscitiva.

El ente moral —*ens morale*— o ético es aquel al que compete existir en las operaciones de la voluntad humana ordenadas a su fin por medio del entendimiento. Todo el orbe de nuestras actividades volitivas circunstanciadas y especificadas por el fin de la obra y por el fin del operante pertenece al ámbito del ente moral. La razón lo produce también, pero no en su propio acto, como al ente lógico, sino en los actos de la voluntad —*ordo quem ratio facit in operationibus voluntatis.*

Por último, el ente cultural, que pudiéramos denominar también ente artificial, o artístico, o técnico, o estético, es aquel al que compete existir en las operaciones de la razón humana que recaen sobre una materia exterior. Todo el universo de los artefactos que resultan de la operación del hombre sobre cualquier elemento procedente de la naturaleza pertenece al ámbito del ente cultural. También el ente cultural es producido por el entendimiento, mas no en su propio acto especulativo, como en el caso del ente de razón, ni en la acción de la voluntad, como el ente moral, sino en las operaciones exteriores —*ordo quem ratio facit in operationibus exterioribus*— que toman los nombres de efecciones, efectuaciones o producciones.

Debe observarse cuidadosamente que el primero —el ente de razón— y los dos últimos entes particulares —el ente moral y el ente cultural— se constituyen bajo un cierto respecto del orden real. El ente racional en cuanto lo supone; los entes moral y cultural en cuanto de alguna manera encarnan en la realidad cobrando positividad y concreción. Por eso, si se pretende, como en nuestro caso, una búsqueda del ente, no en cualquiera de sus particularidades —como racional o real o moral o cultural—, sino en su absoluta generalidad, por encima de toda determinación, es decir, como ente —*ens transcendentale*— deberá hacerse precisamente en el ámbito del ente real.

3. Nos situaremos, pues, desde el primer momento, en los dominios del ente real. Mas, ¿qué vía noética habremos de seguir para que nos aparezca el ente desnudo de toda particularidad hasta tal punto que ninguna de las ciencias, fuera de la metafísica, pueda tomarle por objeto? La historia de los caminos recorridos puede ilustrarnos en orden a la solución sistemática que debemos aportar.

2. Dimensión histórica. 1. No pretendemos recorrer la historia entera del problema que nos ocupa. Algunos hitos capitales bastan a nuestro propósito actual. El primero lo constituye Duns Escoto. Teólogo de profesión, sintió muy al vivo la necesidad de asegurar un conocimiento del ente en cuanto ente, objeto de la metafísica, pues de

ella precisamente debe recibir el suyo la teología. Sólo el conocimiento del ente como tal puede conducirnos al conocimiento del ente infinito, es decir, de Dios. Sin metafísica, pues, no habría teología. Mas sin un concepto del ente no habría metafísica. «Se trata, pues, de saber si el intelecto humano, tal como se comporta trabajando sobre los datos de que dispone, puede formar una idea del ser, capaz de soportar nuestra metafísica»[1]. Puede formarla, en efecto. Varios procedimientos de indagación podemos seguir para determinarlo:

Contra Santo Tomás, que ponía el objeto propio de nuestro intelecto en las esencias de las cosas materiales, defiende Escoto que tal objeto sólo puede ser el ente. Como una facultad se define precisamente por su objeto propio no puede jamás trascenderlo. Constreñido nuestro entendimiento en los límites de la *quidditas rei materialis*, objeto de la física, ¿cómo podríamos alcanzar la metafísica y concebirla como la ciencia del ente en cuanto ente? ¿No dotaríamos a la metafísica de un objeto imposible de conocer en sí mismo de una manera positiva e independientemente de toda determinación? La sola presencia de la ciencia del ente en cuanto ente —y ahí está la metafísica de Aristóteles atestiguándolo— basta para probar que tenemos un conocimiento anterior por naturaleza al de la esencia de las cosas materiales. A la misma conclusión se puede llegar desde una perspectiva teológica. Encasillado nuestro intelecto en el ámbito de las cosas materiales, ¿cómo podríamos conocer a Dios y a las sustancias inmateriales que pertenecen a un orden radicalmente diferente? Y ¿cómo podrían captar intuitivamente la esencia divina los bienaventurados en el cielo, aun supuesto el *lumen gloriae* si su entendimiento no pudiese trascender el ámbito de los seres materiales? También la teología, pues, impide aprisionar a nuestro intelecto en tan reducido dominio. El objeto primero, inmediato y propio de nuestro intelecto tiene que ponerse en el ente sin restricción alguna. Debemos tener, pues, conocimiento del ente.

Importa mucho que nuestro concepto del ente sea uno y distinto de todos los demás. Para ponerlo de relieve utiliza Escoto esta regla: «el concepto del que tenemos certeza es distinto de todos aquellos de los que dudamos»[2]. «Basta aplicar esta regla al «ente» mismo para asegurar que tenemos su concepto. Lo tendremos, en efecto, si nos es posible concebir «ente» sin adición de determinación alguna. Ahora bien, podemos»[3]; Escoto mismo lo ha dicho: «Experimentamos en nosotros mismos que podemos concebir *ente* sin concebirlo como un ente en sí o un ente en otro»[4]. En esta misma línea dice Raymond, comentando a Escoto, que «nuestro conocimiento no es innato; se desarrolla lentamente a medida que las nociones se forman y se organizan. No hay duda de que la noción de ente sea la primera que entra

---

1 GILSON, É., *Avicenne et le point de départ de Scot*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du M A.», 1927, pág. 101.

2 «Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab illis de quibus est dubius» *(Op. Oxon.*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 12).

3 GILSON, É., *Jean Duns Scot*, Paris, 1925, pág. 92.

4 *Quaest. in Met.*, lib. IV, a. 1, n. 6.

distintamente en el dominio del pensamiento. Sobre toda representación, por otra parte confusa o compleja, emerge ella neta, precisa y siempre la misma. ¿Cuál es esta realidad presente a la conciencia? No se sabe aún. ¿Es esto? Tal vez. ¿Eso? Puede ser. Se duda. Algo, sin embargo, es indubitable: no es nada; es algo, un existente, un ser[5]. Y completa A. Marc: «Incierto de la naturaleza de un objeto no lo estoy de su ser. Pero la duda y la seguridad son dos actos, dos estados distintos del espíritu: es necesario que el concepto de que estoy seguro sea distinto de aquel sobre el que vacilo. Porque este concepto es distinto, es decir, dividido de los otros, indiviso en sí, es uno»[6].

A esta misma conclusión de que poseemos un concepto unitario de «ente» puede llegarse analizando nuestros conceptos: «¿No tenemos conceptos compuestos, y no podemos ver cuáles son sus elementos últimos, irreductibles y simples? El concepto de Sócrates, por ejemplo, se disocia primeramente en los de hombre e individuo. Éste, que determina a aquél, es la diferencia individual y la determinación suprema, que determina sin poder ser ulteriormente determinado, sin ser determinable, por consiguiente. Después, el concepto de hombre se resuelve en los de animal y racional, determinable uno y el otro determinante. Pero, a su vez, el de animal se desagrega en los de viviente, de cuerpo, de sustancia y de ente, siempre más indeterminados, y, por tanto, también siempre más determinables. Ahora bien, de la misma manera que descendiendo hacia el individuo llegamos a una última determinación que no es sino determinación determinante, ascendiendo en sentido inverso llegamos a un último concepto indeterminado hasta el punto de no ser más que puramente determinable. Este concepto, puro determinable, no puede ser resuelto en otro y es el concepto puramente abstracto de ser; es absolutamente simple. Es preciso advertir que, sin esta descomposición de los conceptos en sus elementos, no tenemos de ellos una idea distinta. No tenemos, pues, nociones distintas de las cosas más que si las relacionamos al ente mientras que disponemos de una vista distinta del ente sin reducirlo a nada, puesto que es indescomponible. Tal es el procedimiento de Escoto y de su comentador Licheto. Si, pues, la idea del ente, contrariamente a las otras, es una idea distinta por sí misma, es la idea primera válida por sí, necesaria, anterior a todo aquello por lo que se la podría comprender y explicar»[7].

2. Ha mostrado Escoto que tenemos concepto del ente sin determinación alguna, del ente en cuanto ente, objeto de la metafísica. Con Cayetano cambiará el horizonte, pero no la meta. La vía de la abstracción tiene en Escoto unos perfiles que no pueden satisfacer al egregio comentador de Santo Tomás. Partir del hombre y pasar por el animal, el viviente, el cuerpo, la sustancia para llegar al ente significa enrutarse en una vía abstractiva que se

[5] Fr. Raymond, O. M. C., *L'Ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme*, en *Études Franciscaines*, 1910, pág. 424.

[6] *L'idée de l'être*, en *Archives de Phil.*, vol. X, cahier I, París, 1933, pág. 35.

[7] Marc, A., *Dialectique de l'affirmation*, París, 1952, págs. 73 y sigs.

mueve por intermedio de los conceptos específicos y genéricos cada vez más universales, en la línea de la esencia y no en el orden del ser. Podemos ciertamente, a partir de varias especies, como «hombre», «caballo» y «perro», abstraer el género «animal» que les es común. Se debe ello a que aquellas especies son semejantes. No podemos, empero, proceder así hasta saltar al ente sin solución de continuidad. Llega un momento en que nos situamos ante las primeras categorías, cantidad-cualidad, sustancia-accidente, donde la semejanza parece desaparecer para ceder el puesto a la diversidad más radical. Ningún elemento común puede ser, entonces, abstraído. Para superar tal diversidad debemos dejar de comparar las esencias en su propio plano y absolutamente para relacionarlas a otro orden, al orden del *esse*. La sustancia, la cualidad, la cantidad, no tienen en sus quididades algo abstraíble del modo dicho, como, por ejemplo, la entidad. La entidad no se encuentra más allá de la sustancialidad [8]. «El ente se distingue de la sustancia y de la cantidad no porque signifique cierta cosa común a ambas, ya que la sustancia importa únicamente la quididad de la sustancia y la cantidad significa absolutamente la quididad de la cantidad, mas el ente significa ambas quididades como semejantes según las proporciones a su *esse*» [9]. Y de esta manera «entis abstractio non consistit in hoc quod entitas apprehenditur et substantia aut quantitas non; sed in hoc quod substantia aut quantitas apprehenditur ut sic se habet ad proprium esse» [10]. Mientras el concepto de animal significa una naturaleza común a las especies hombre, caballo y perro, la idea de ente no puede significar una naturaleza común a los géneros supremos de sustancia y accidente, sino una proporción semejante al *esse* en la esencia de una y de otro. «Siendo la proporción de la esencia al *esse* la adaptación de éste a aquélla, su correlación mutua, no puede (el ente) ser abstraído por el método que propone Escoto, es decir, por intermedio de los conceptos genéricos, cada vez más universales, como si para llegar al ente a partir del hombre debiéramos pasar por el animal, el viviente, el cuerpo, la sustancia... Abstraer la idea de ente consiste en separar, aislar la proporción directa, inmediata, universal de la esencia a la existencia» [11]. Así obtenido, el concepto de ente, pese a su interna estructura, posee también unidad consistente en mostrar por una relación de la esencia a la existencia la diversidad de las cosas.

Distinta la vía abstractiva y diferente también la naturaleza del ente, Cayetano, como Escoto, nos sitúa ante el ente en cuanto ente al que ninguna ciencia puede someter a tratamiento fuera de la metafísica.

3. Entre Cayetano y Escoto, en mayor vecindad de éste que de aquél, va a situarse la especulación de Francisco Suárez, dirigida al alumbramiento

8 Cfr. CAIETANUS, *De nominum analogia*, c. 4.

9 Ens distinguitur a substantia et quantitate, non quia significat rem quamdam eis communem, sed quia substantia quidditatem tantum substantiae importat, et similiter quantitas quidditatem quantitatis absolute significat; ens autem significat ambas quidditates ut similes secundum proportiones ad sua esse *(Ibid.)*.

10 *Ibid.*, c. 5.

11 MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, págs. 77 y 78.

de la idea de ente. Arranca Suárez de la distinción, extendida ya en su tiempo, entre concepto formal y concepto objetivo. Concepto formal es el acto por el cual el intelecto concibe una cosa o la noción común que se llama concepto *quia est veluti proles mentis*[12]. Concepto objetivo es la cosa o noción inmediatamente conocida o representada por el concepto formal[13]. El concepto de ente en cuanto ente, *ens ut sic,* que nosotros buscamos es el concepto objetivo de ente. Pero debemos partir del concepto formal, pues en él se revela y aclara el concepto objetivo.

Hay, por de pronto, en el espíritu un concepto propio y adecuado del ente *ut sic,* uno y distinto de todos los demás[14]. Suárez lo prueba, en primer lugar, por experiencia. Ante el término «ente», nuestro espíritu no se dispersa sobre varios conceptos, sino que se aplica a uno lo mismo que cuando concibe «hombre». Por otra parte, según atestigua Aristóteles, las palabras expresan nuestros conceptos formales y la palabra «ente» tiene una significación por la que las semejanzas de las cosas resplandecen ante el espíritu por encima de todas las determinaciones que las distinguen. Corresponde, pues, al término «ente» un concepto formal por el que concebimos lo que el término mismo significa. Adviértase ya que se trata no sólo de un concepto uno, sino también simple y primero, en el cual se resuelven todos los demás y en el que no entra ninguna composición ni determinación[15]. A Suárez le resulta fácil ya determinar cómo se obtiene. Contrariamente a lo que sucede con los conceptos particulares que separan lo que en la realidad no se distingue, el concepto de ente une cosas diversas abstrayendo sus semejanzas: Separando lo que en una misma cosa está unido obtenemos un concepto particular; unificando lo que está diversificado en varias cosas obtenemos el concepto general de ente. «Como nuestra mente, prescindiendo lo que no está distinto en la realidad de la cosa, distingue realmente dentro de sí misma sus conceptos formales, así también, recíprocamente, al confundir y reunir lo que está distinto en la realidad de la cosa, en la medida en que hay semejanza en ello, une también su concepto, formando así un concepto que es uno según la realidad y según la razón formal; y de este modo es como se conciben los entes, bajo este concepto formal de ente, pues la mente toma todas aquellas cosas solamente en cuanto se asemejan por razón del ser, y de esta suerte forma una sola imagen que representa en una única representación formal lo que es; esta imagen es el concepto formal mismo»[16].

¿Corresponde a este concepto formal un concepto objetivo del ente dotado también de unidad? Suárez debe contestar resueltamente que sí. «Al concepto formal del ente corresponde un concepto objetivo uno, adecuado e

---

12 *Disp. met.,* II, s. 1, n. 1.

13 *Ibid.*

14 *Id.,* n. 9.

15 Hinc etiam conceptus entis non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum, per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur. *(Ibid.)*.

16 *Id.,* n. 11.

inmediato, que no expresa ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios, ni la criatura, sino todas estas cosas unitariamente, a saber, en cuanto son en cierto modo semejantes entre sí y convienen en ser»[17]. Pocas líneas más abajo prueba esta aserción razonando así: «Es necesario que el concepto formal del ente tenga un objeto adecuado; pero este objeto no es un agregado de las varias naturalezas de entes; luego es necesario que aquel concepto sea uno por cierta conveniencia o semejanza de los entes entre sí»[18]. Y más adelante ofrece una prueba *a priori*. «Puesto que todos los entes se asemejan y convienen en el ser, pueden ser concebidos bajo ese aspecto y constituir de esta manera un concepto objetivo uno, es decir, el concepto de ente. Todos los entes reales tienen verdaderamente alguna semejanza y conveniencia en razón del ser; luego pueden concebirse y representarse bajo esa razón precisa en que convienen; luego pueden constituir bajo esa razón un concepto objetivo uno; luego es éste el concepto objetivo del ente»[19]. Suárez nos sitúa de nuevo, por ruta algo distinta de la de Escoto, y muy diferente de la de Cayetano, ante el ente en cuanto ente sobre el que debe ser instituido un estudio especial al nivel de la metafísica.

3. **Solución sistemática.** 1. Hemos examinado tres momentos capitales en la mostración del ente en cuanto ente, objeto del metafísico. No fueron, sin embargo, Escoto, Cayetano y Suárez quienes descubrieron el ente y constituyeron la metafísica. El descubrimiento del ente había seguido caminos diferentes en épocas más antiguas. Ya Tomás de Aquino nos lo había descrito así: «Los filósofos antiguos fueron descubriendo la verdad poco a poco y por atisbos. Los de los más remotos tiempos, como de más primitiva rudeza, no sospecharon hubiese otros seres fuera de los cuerpos sensibles... Elevándose otros después algo más, distinguieron ya racionalmente entre la forma sustancial y la materia... Unos y otros, por consiguiente, consideraron el ser bajo un aspecto particular, ya sea en cuanto es *este ente* o en cuanto es *tal ente*... Otros se elevaron aún más hasta considerar el ser en cuanto ser, y éstos investigaron la causa de las cosas no sólo en cuanto son esto o aquello, sino bajo la razón absoluta de ser»[20].

2. Un tratamiento sistemático del tema que nos ocupa debiera situarnos ante el ente en cuanto ente y analizar su peculiar intelección. Ya muy atrás dejamos consignado que el ente en cuanto ente se obtiene mediante el tercer grado de abstracción formal. Tal vez constituyese entonces esta expresión un grave enigma que ahora corresponde descifrar mostrando los jalones necesarios para su exacta comprensión.

La primera aprehensión intelectual es la del ente concretado en la quididad sensible, *ens concretum quidditati sensibili*, incorporado en las diversas

---

17 *Disp. met.*, II, s. 2, n. 8.

18 *Ibid.*

19 *Id.*, n. 14. Véase a continuación de ese texto las aclaraciones que hace Suárez del antecedente y de la triple consecuencia.

20 I. q 44, a. 2.

naturalezas presentes en el área barrida por los sentidos, y no aislado aún de la esencia específica por abstracción de ninguna clase. Es indudable que este primer conocido no basta a la metafísica ni puede constituir el objeto de ninguna ciencia. El *ens concretum quidditati sensibili* es un ente infracientífico. La concreción y la singularidad no pertenecen al dominio de la ciencia. La ciencia comienza cuando el *ens concretum* es despojado, merced a la abstracción, de la realidad *sensible.*

Existen dos clases de abstracción bautizadas por Cayetano con los nombres de abstracción *total* y abstracción *formal.* Oigamos al insigne metafísico: «De la misma manera que existe una doble composición, a saber, de la forma con la materia y del todo con sus partes, así también la abstracción intelectual es doble: una por la cual lo formal se abstrae de lo material y otra por la cual todo universal es abstraído de las partes subjetivas; por la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; en virtud de la segunda, el «animal» es abstraído del buey y del león. Llamo a la primera abstracción *formal,* y a la segunda, abstracción *total*»[21]. Advertimos que un nuevo peligro amenaza, por este lado, a la metafísica: el de suponer que su objeto propio es el *ens abstractum abstractione totali.* La abstracción total es común a todas las ciencias y, por lo mismo, el ente mediante ella obtenido no puede ser especificativo de la metafísica. El ente objeto de la metafísica será un *ens abstractum abstractione formali.*

Pero en la abstracción formal distinguimos tres grados, cada uno de los cuales nos proporciona un *ens abstractum* específicamente distinto de los otros. Los dos primeros grados de abstracción formal se mueven aún en el dominio del ente particular. El tercero trasciende todo ente particular y nos proporciona el *ens commune* objeto propio de la metafísica.

Estamos en presencia del primer dato del pensamiento metafísico. La abstracción formal entrega a la inteligencia no géneros que a medida que se amplían en extensión disminuyen en comprensión, sino una perfección intensiva cada vez más plena. En la cumbre de la abstracción formal el metafísico tiene ante sí un tesoro inagotable de perfección —el ente en cuanto ente—, y puede disponerse a explicitar el repertorio casi infinito de sus valores inteligibles. El ente en cuanto ente no implica imperfección, pero tampoco la excluye. De aquí que podamos pasar de la idea de ente al concepto de Dios y a la idea de ente *limitado.* No implicando el ente imperfección, excluir de su concepto toda limitación es poner el ser infinito, absolutamente perfecto, acabado, poseyendo por plena identificación el acto terminal; el ente en cuanto ente nos ha llevado al *Acto puro.* Por otra parte, el ente *puede* ser limitado, no por obra de un no-ser absoluto sin eficacia en la acción, sino merced a un no-ser relativo, a una potencia, a una posibilidad real ejercida en el ser. «Así, mientras el ser ilimitado es la simplicidad misma siendo todo lo que es por identidad consigo mismo, el ser limitado implica necesariamente una dualidad de principios. Hay con él ser y no-ser que es, acto de ser y potencia de ser, existencia y esencia realmente distintas. En-

---

21 *In De ente et essentia,* q. I.

tonces se plantea el problema del acabamiento del ser; el sujeto que no posee el acto de ser por identidad no tiene realidad sino en virtud de su participación en la existencia; pero el don de la existencia deja subsistir en la esencia creada una reserva de potencialidad»[22].

Esto es sólo una muestra de la fecundidad de que puede aprovecharse el metafísico en el tercer grado de abstracción formal, en la cumbre de la inteligibilidad, cuando tiene por término de su acto al ente como tal. Pero hay que guardarse de no confundir este ente con el ser término de una abstracción total espontánea y precientífica que nos entrega algo así como un género abstracto y sin vida, como una totalidad omnicomprensiva de todos los seres como de partes subjetivas, y con un comportamiento semejante al del todo universal «hombre» con respecto a «Sócrates» y «Platón», o al *todo* «animal» con respecto a «hombre» de donde se abstrae.

Hemos visto en otro lugar el desastre intelectual que significó para la metafísica el hecho de haber sido implantada por el nominalismo en el área de lo singular y bajo el imperativo de la intuición concreta. Pero el metafísico no se verá libre de este desastre con la mera superación del dominio de lo concreto y singular; es preciso que sobrepase también la esfera del *ens abstractum abstractione totali,* para aprehender el genuino *ens commune* como término de la abstracción formal en el último grado de inteligibilidad. Únicamente de esta manera se salva el genuino carácter *existencial* del objeto de la metafísica.

3. Tal vez no esté fuera de lugar detenernos un momento para mostrar la validez y el alcance de nuestra última afirmación. En nuestro tiempo se usa y abusa del término *existencial* aplicado a la filosofía en general y a la metafísica en particular. Hasta hemos tenido ocasión de examinar las pretensiones del *existencialismo* en orden a la constitución de una nueva metafísica. Y como los filósofos no suelen conformarse con defender sus propios propósitos y realizar sus intenciones, sino que se complacen, con demasiada frecuencia, en atacar los sistemas del pasado con la disimulada pretensión de destruirlos, he aquí que se ha lanzado sobre todas las realizaciones históricas de la metafísica el anatema de *esencialistas.* Una acusación tan general que no establece distinciones ni se detiene a examinar diferencias corre el riesgo de ir a parar a un extremo diametralmente opuesto. La historia nos muestra que las reacciones doctrinales, como las sociales o políticas, nunca son ponderadas. Y esta constante histórica ha sido cumplida también en este caso. La filosofía actual no se ha conformado con ser *existencial;* se ha convertido en *existencialista,* cuando no se ha encerrado en un *existentivismo,* por definición ametafísico. Mas no incurramos aquí en el defecto que denunciamos y mostremos ya el valor *existencial* de la metafísica que discurre por la vía de la abstracción formal.

Existencia y abstracción formal no se oponen ni se contradicen. Entre el ser ejerciendo la existencia y el ser término de la abstracción formal no

22 SIMON, Y., *Introduction a l'Ontologie du connaître,* Desclée de Brouwer, París, 1934, página 80.

se da ese especial comportamiento mantenido por el individuo concreto con respecto a su universal genérico. La abstracción *formal* no *desexistencializa* aquello de que se abstrae. En esto justamente radica su diferencia capital con la abstracción *total*, como perfectamente vio Santo Tomás y subrayaron Cayetano y Juan de Santo Tomás. El Doctor Angélico se expresa así: «La abstracción intelectual es doble: según una, se abstrae lo universal de lo particular como «animal» de «hombre»; según la otra, la forma se abstrae de la materia, como cuando la forma del «círculo» es abstraída por el intelecto de toda materia sensible. Estas abstracciones se diferencian entre sí en que en la primera no permanece en el intelecto aquello de lo que se hace abstracción. Removida, en efecto, del hombre la diferencia «racional», no permanece en el intelecto el «hombre», sino sólo el «animal». Mas, en la abstracción que se basa en la forma y en la materia, ambas permanecen en el intelecto. Así, abstrayendo la forma del «círculo» de la materia «metal» permanece aún en nuestro intelecto no solamente la idea de «círculo», sino también la de «metal»[23]. Esta diferencia capital entre las dos abstracciones señaladas por Santo Tomás ha sido explanada magníficamente por Cayetano[24]. Juan de Santo Tomás dice sensiblemente lo mismo: «en la abstracción total no permanece aquello de lo que se hace abstracción; pues, dejado de un lado el «racional», desaparece el «hombre»; pero en la formal, ambas notas pueden permanecer; porque abstraída, por ejemplo, de la madera la forma del «círculo», aquélla permanece»[25].

Pero aún interesa señalar otras diferencias no menos importantes entre ambas clases de abstracción, para luego mostrar lo que acontece con la abstracción formal del ser. Obsérvese que lo abstraído por abstracción total cuanto más universal y abstracto, es más imperfecto y potencial. En efecto, a medida que un todo se va haciendo más universal, aumentando la distancia de los individuos concretos por sucesivas abstracciones y generalizaciones, va también adquiriendo mayor contracción y determinabilidad y, en consecuencia, es más indiferente para ser esto o aquello, está más en potencia. Recíprocamente, cuando un todo va disminuyendo su distancia del individuo por sucesivas determinaciones y contracciones, perdiendo universalidad, se encuentra en menos cosas, es menos comunicable y realizable. Por el contrario, lo abstraído por abstracción formal que separa la forma de la materia, lo actual de lo potencial, cuanto más abstracto, más se aleja de las condiciones de materialidad y potencialidad y, en consecuencia, es más perfecto. El proceso de la abstracción formal es enteramente opuesto al de la abstracción total, de suerte que mientras ésta va apartándose de lo concreto existente en una generalización extensiva, cada nuevo grado de aquélla representa una mayor penetración intensiva en lo real. Por eso dice Cayetano que por la abstracción formal se origina en aquello que se abstrae la actualidad, la distinción y la inteligibilidad, mientras que por la total,

---

23 I, q. 40, a. 3.
24 Cfr. *In De ente et essentia*, q. 1.
25 *Cursus Theologicus*, Disp. V, a. 1, n. 13.

nace la potencialidad, la confusión y la menor inteligibilidad[26]. Como consecuencia de esto, y habida cuenta de la real situación de la inteligencia humana que impone determinadas condiciones a su ejercicio, se explica otra diferencia según la cual, mientras en la abstracción formal cuanto más abstracto es el objeto, más *cognoscible* de suyo, aunque más *difícil de conocer* para nosotros, en la abstracción total, cuanto el objeto es más abstracto, tanto más *fácilmente conocido* por nosotros, aunque menos *cognoscible* de suyo.

Y con esto llegamos a una última diferencia ya en parte registrada más atrás y de la cual obtendremos una importante consecuencia. Nos referimos a la cuarta de las señaladas por Cayetano, y según la cual, mientras por los diversos grados de abstracción formal se diversifican las ciencias especulativas, la abstracción total es común a todas las ciencias[27]. Esto determina un especial comportamiento de las diferentes ciencias especulativas en sus relaciones mutuas y sus recíprocas ordenaciones. Adviértase, sobre todo, que la metafísica no podrá referirse a las ciencias situadas en grados inferiores, como el todo universal se refiere a las partes subjetivas; antes bien, mantendrá con ellas esa especial comparación de lo formal con lo material. Como la forma determina a la materia, la metafísica rige a todas las ciencias inferiores. No se pasa de la metafísica, ciencia general, a las ciencias particulares por sucesivas reducciones de la universalidad de su objeto, como no se asciende de éstas a aquélla por una simple generalización extensiva. Todo el saber acumulado por las ciencias particulares puede formar (y de hecho forma) parte del *contenido material* de la metafísica, sin que ninguna de ellas pueda llegar jamás a constituirse *parte* de la metafísica. La física, la psicología y la matemática no podrán llegar a definirse, sin la previa desnaturalización de su propia esencia, como la metafísica de los cuerpos, del espíritu y del ente ideal. Más todavía, no existen subordinadas a la metafísica *general* varias metafísicas *especiales*, como bajo la influencia del nominalismo estableciera Wolff y aceptaran, sin examen, varios escolásticos modernos. Se ha olvidado lo que insistentemente venimos repitiendo: que el *ente en cuanto ente* no es un producto genérico de la abstracción total, comprensiva de los diversos seres —cuerpos, almas, Dios— que se comportarían como las especies dentro del género, sino término último de la abstracción formal. Es verdad que la metafísica se extiende a *todos* los entes, y que por lo mismo puede tener por objeto material *entes* singulares (aunque, claro está, con la condición de ser estudiados *sub communi ratione entis)*, pero ello no da origen a ninguna metafísica *especial*. El estudio metafísico de un determinado ente no es un tratado de *metafísica especial*, sino un *tratado especial* de metafísica. Sólo en este sentido pueden legitimarse las *ontologías regionales* de que tanto se habla en nuestro tiempo.

Teniendo en cuenta todo esto, veamos lo que acontece al ente como término de la abstracción formal. Prescindimos del análisis de los dos primeros grados para pasar a la abstracción metafísica que nos coloca ante el *ente*

26 Cfr. *loc. cit.*
27 Cfr. *loc. cit.*

en cuanto ente. La abstracción tiene una faceta negativa y otra positiva. Se abstrae *de* algo *algo.* Hay en la abstracción algo que se *quita* y algo que se *toma.* En la abstracción metafísica se abstrae de toda materia, individual, sensible e inteligible *el ente* en cuanto ente. No es el despojamiento de la materia lo que importa, sino el encuentro, la *extracción, la captura* del ente. El lado negativo, el despojamiento, la mera búsqueda, es únicamente la condición para llegar al encuentro de lo que existe condicionado por las notas individuales, las cualidades sensibles y la cantidad, pero que una vez captado nos muestra su no dependencia de la materia *secundum esse.* Por eso ha podido decir Santo Tomás que la metafísica trata de aquellas cosas *quae non dependent a materia secundum esse: quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas et actus, unum et multa, et huiusmodi.* Diríase que la abstracción metafísica es una búsqueda, en el mundo de las realidades sensibles patentes a la experiencia ordinaria, que, por la vía del renunciamiento de la materia individual, sensible e inteligible, se convierte en el encuentro del universo del ente en cuanto ente, esa realidad capaz de existir en los sujetos inmateriales como en las cosas materiales y hasta en la causa trascendente de todos los seres. Es éste un punto de tan capital importancia en orden a la amplitud del contenido de la metafísica, que volveremos sobre él dentro de un momento.

Cabría pensar ahora que el lado negativo de la abstracción formal, aquel que verifica el despojamiento, es el encargado de dar cumplida cuenta de la *existencia,* mientras que la faceta positiva se toparía con la esencia desnuda, despojada ya de su investidura existencial. No. No es la existencia de los seres corporales lo que depende de la materia, sino sólo su singularización. Hay que cuidar de no confundir existencia y singularidad. El metafísico puede abstraer de la singularidad, pero no de la existencia. Podría afirmarse que allí donde hay abstracción de la existencia desaparece la metafísica realista en su más genuino sentido para dar paso a tipos de metafísica montados sobre el conceptualismo y el nominalismo o para ceder su puesto a la lógica.

Juan de Santo Tomás vio con gran penetración lo que aún se encontraba escondido en la doctrina tomista de la abstracción formal del ser. «Santo Tomás toma el ser abstraído por abstracción formal; lo que subsiste en tal abstracción formal debe tener toda la perfección en el género del ser y no puede separarse en tal ser lo que es de la existencia de lo que es de la esencia; pues, aunque en el ser se consideren estas dos cosas, sin embargo, la forma esencial o el ser de la esencia no puede perfecta y simplemente abstraer con abstracción formal, pero sí el ser de la existencia»[28]. La esencia abstraída por el metafísico sigue implicando de alguna manera la existencia. El *ser común,* término de la abstracción formal de tercer grado llevada sobre las cosas sensibles, no es una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible, sin arraigo en lo real *existente* (actual),

[28] *Cursus Theologicus,* Disp. V, a. 1, n. 14.

de donde adquiere su fundamento noético, y en lo *necesario*, fundamento último de toda posibilidad metafísica. Es, según la fórmula consagrada, *essentia cui competit esse*. Esta referencia a la existencia va necesariamente ligada a toda esencia obtenida mediante el tercer grado de abstracción formal.

Lo que acabamos de expresar no es otra cosa que el registro de una situación de hecho tal como acontece noéticamente. Si quisiéramos buscar una explicación fundamental ontológica del hecho consignado iríamos a parar a la máxima *formalidad* de la existencia. En efecto, el *existir* se comporta en el ente como lo máximamente formal. La existencia no es algo extrínseco al ente, sino algo muy íntimo, su propia plenitud. Aunque en sí misma la esencia responda al plano de la inteligibilidad pura en directa relación necesaria a una Inteligencia absoluta, en el orden total no se acaba en sí misma, sino en la existencia con respecto a la cual es potencia. De aquí que el ser de la esencia no puede ser abstraído perfectamente con abstracción formal. No pudiendo ver en Dios las esencias, como pretende Malebranche, ni con anterioridad a las realidades por una intuición noemática, según piensa Descartes bajo el signo del platonismo, se nos antojan insuficientes las construcciones de la metafísica racionalista. También la intuición eidética con la abstención fenomenológica, la colocación de la existencia entre paréntesis tal como nos propone Husserl, se nos revela, desde este ángulo metafísico, radicalmente imposible para la inteligencia humana. Insistimos con Santo Tomás que el *esse est formale respectu omnium quae in re sunt* y hasta que es *maxime formale*. En consecuencia, el ente considerado por el metafísico no puede abstraer *de* la existencia si de verdad se constituye la metafísica sobre el tercer grado de abstracción formal.

Concluyamos ya este punto. El objeto de la metafísica no es el ser desrealizado, pura potencialidad próxima a la nada, como acontecería en el ser que el lógico colocaría en la cúspide del Arbol de Porfirio, sino el ser real cuyo último acto es la existencia. En el término de la más pura abstracción formal encontramos el ser como esencia a la que compete existir. Abstraer de la existencia —si ello fuera posible— sería, en caso de que quedara un residuo metafísico, emprender la ruta del «esencialismo». Prescindir de la esencia es olvidar que la existencia no es «un contenido», que no existe sino en cuanto recibida en un algo (prescindimos ahora de Dios) y abrir la vía del «existencialismo». No nos queda tampoco el derecho de hablar de meras existencias desnudas arrojadas en el mundo con el encargo de conquistar una esencia mediante su libertad creadora. Esencialismo y existencialismo son dos extorsiones metafísicas montadas sobre una deficiente teoría noética. La genuina metafísica habrá de ser, a la vez, «esencial» y «existencial», porque su objeto formal propio es el *ens cui competit esse*.

4. La captación del ente en cuanto ente es faena primordialísima de la inteligencia. Los sentidos la apoyan y la fe la ilumina. Se dice que el hombre es un ser abierto a las cosas. La afirmación es válida para el hombre itinerante. En este estado los sentidos son nuestras ventanas al mundo. En un

orden absoluto la inteligencia es apertura, universalidad. Por su ejercicio el hombre puede hacerse todas las cosas, no simultánea, pero sí sucesivamente. Tres condiciones existenciales atenazan la vida de la inteligencia humana e imponen determinaciones rigurosas a su ejercicio: su inmersión en la materia (forma del cuerpo); no ser por esencia todo sino mera capacidad de hacerse todas las cosas por el conocimiento siendo regido por ellas sin medirlas (su entender no es su esencia), y su potencialidad (la inteligencia está en potencia para conocer). Lo primero impone la necesidad de la *abstracción*. Lo segundo exige un determinante cognicional o, si se quiere, la multiplicidad de «species». Lo tercero implica la no unicidad del acto cognoscitivo. En realidad, los tres condicionados pueden considerarse esencialmente ligados a la primera condición, hecho ontológico de importancia capital para la noética. Su olvido o su inexacta interpretación ha producido a lo largo de la historia una proliferación de teorías del conocimiento que invalidan aquellas construcciones metafísicas que las toman por base.

Para no apartarnos de nuestro propósito, suponemos establecido que nuestro entendimiento conoce por triple operación, a saber, la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio que nos entregan, respectivamente, en el plano lógico, el concepto, el juicio y el razonamiento, cuyos *términos* son la palabra, la proposición y el silogismo. No tenemos por qué hacernos cuestión aquí de los aspectos psicológico, lógico y gramatical del problema que nos ocupa. ¿Mediante cuál de estos actos es captado el ente en *cuanto ente*, objeto de la metafísica? Limitado ya el problema puede establecerse, sin más rodeos, que el ente en cuanto ente es obtenido en la cumbre de la abstracción formal por una aprehensión inmediata. El raciocinio metafísico supone juicios metafísicos que tampoco son originales, sino que presuponen aprehensiones metafísicas. Esto, empero, no puede significar que el conocimiento del ente metafísico sea algo acabado y perfecto en la aprehensión metafísica. Mucho menos que esta aprehensión sea autosuficiente. Las cosas no suelen acontecer con la simplicidad que las muestra el análisis. El conocimiento del ente metafísico se amplía en profundidad y en extensión por obra del juicio y el raciocinio. En esto la metafísica no tiene por qué constituir una excepción al comportamiento general del progreso del conocimiento científico. El juicio y el raciocinio perfeccionan sin cesar aquella aprehensión metafísica determinando un proceso que por *vía de profundización* va mostrando nuevos estadios y haciendo nuevas exploraciones en el universo del ente en cuanto ente. Así, por la ventana de los sentidos abierta a las cosas, el entendimiento humano trasciende pronto el mundo sensible aprehendiendo el ente metafísico, juzgando de lo inteligible y discurriendo por vía racional hasta llegar a la absoluta trascendencia.

No concluye con esto la complejidad de los elementos que intervienen en la intelección del ente en cuanto ente. Aún se ha de advertir que la aprehensión metafísica procede de una doble «luz»: objetiva (del mismo objeto formal) y subjetiva (hábito metafísico). Sin estas dos «luces», la que representa el mismo grado de inteligibilidad del ente en cuanto ente y la que constituye el hábito o la virtud intelectual del metafísico, no tendría lugar

aquella aprehensión original ni ningún conocimiento derivado de ella por vía de perfeccionamiento.

La luz objetiva, como exponente más alto de inteligibilidad del ser en el orden natural, es el medio de conocimiento iluminado por la abstracción de toda materia, que despoja al objeto de sus condiciones individuantes y de toda referencia a sus propiedades sensibles e imaginativas para definir sus conceptos y resolver sus juicios, por arriba de todo lo experimentable por el sentido y lo observable por la imaginación, en el mismo ente en cuanto ente, en el ámbito de lo puramente inmaterial e inteligible. De esta manera es la realidad misma del ser objeto de la metafísica la que acude ante el entendimiento, mostrándole su mensaje de inteligibilidad.

Correspondiendo a esta luz objetiva existe también, en el orden efectivo del conocimiento metafísico, una luz subjetiva que hace a la inteligencia más apta, más proporcionada para recibir el mensaje del ente en cuanto ente, atendiendo la llamada del objeto y entrando en su perfecta posesión. Esta perfección subjetiva que en cierto sentido rige el dinamismo de la inteligencia en su función natural más elevada, es el hábito metafísico, la virtud intelectual adquirida en la misma primera aprehensión metafísica. No hay contradicción en afirmar que la aprehensión del ente en cuanto ente procede (en parte) del hábito metafísico, y que es la primera aprehensión metafísica la que engendra el hábito. No se trata en ningún caso de prioridad temporal. En el tiempo, el hábito no es anterior ni posterior a la aprehensión. El hábito *efectúa* con el intelecto y bajo la exigencia de la luz objetiva, la aprehensión del ente en cuanto ente y, naturalmente, la precederá en el orden de la causa eficiente. Mas la aprehensión del ente en cuanto ente *especifica* el hábito metafísico y, naturalmente, gozará de prioridad en el orden de la causa formal especificativa[29]. Esta virtud intelectual del metafísico, como todo hábito, se arraiga y perfecciona con la repetición de actos, perfección que, a su vez, habrá de repercutir en cada nuevo acto de conocimiento metafísico.

Hay implícitas en lo que llevamos dicho algunas normas de técnica pedagógica de gran utilidad para la formación del futuro metafísico. Habida cuenta de la extremada dificultad de la aprehensión del ente en cuanto ente, hasta el punto de exigir un hábito especial que, a su vez, no se engendra sino en aquella aprehensión, precisará adquirir, quien quiera saltar al plano metafísico del saber, determinadas *disposiciones* que le faciliten el acercamiento y hasta la entrada al mundo de lo inmaterial. El ente objeto de la metafísica se encuentra ante todas las inteligencias humanas y, sin embargo, no es por todas ellas captado. Ocurre así porque no toda inteligencia está *preparada* para verificar la aprehensión. Es verdad que las disposiciones a que nos referimos no pueden por sí mismas *efectuar* la aprehensión del ente en cuanto ente ni *engendrar* el hábito metafísico, pero sí pueden *preparar* el entendimiento haciéndolo más apto, más proporcionado para que, bajo el resplandor de la doble luz analizada más atrás, entre en la plena posesión del objeto de la metafísica. Dicho de otra manera: no

[29] Vid. MAQUART, F. X., *Elementa Philosophiae*, t. II, pág. 422.

cabe una preparación del metafísico por vía de causalidad eficiente ni de causalidad formal especificativa, pero sí es posible una técnica preparatoria por vía de causalidad material dispositiva.

En la doctrina de la *angustia* preconizada por el existencialismo puede verse una técnica de este género. Piensan, en efecto, varios cultivadores del existencialismo que únicamente en la previa vivencia de la angustia puede sernos revelado el ente. Para Heidegger es claro que la angustia, sentimiento indefinido de nuestra situación original, constituye la vía de acceso para la comprensión de la estructura última e indiferenciada del *Dasein*. Lo grave es que esta técnica, lejos de preparar la inteligencia para la aprehensión metafísica del ente, la indispone al apartarla a regiones en que el ente metafísico no se muestra dispuesto a desvelarse, a dejarse quitar el velo que lo concretiza y lo reduce a un tipo de realidad inframetafísica. La captación del ente en cuanto ente no es competencia del sentimiento, la voluntad o el «corazón», sino tarea exclusiva de la inteligencia en su función más purificada y ajena a influencias extrañas.

La técnica preparatoria debe tener por objetivo dotar al espíritu de la máxima pureza intelectual haciéndole rebosar en plenitud de vida interior, libre de pasiones que nublen su mirada y de preocupaciones que impidan su dedicación a la tarea a que es llamado. Sólo con el traje de pureza intelectual y vitalidad de espíritu se puede entrar a participar en el festín de la verdadera sabiduría metafísica. Porque únicamente así puede la inteligencia ser herida, en el orden natural, por la luz objetiva del ser en su más alto grado de inmaterialidad y responder eficazmente a la llamada adquiriendo el hábito metafísico al entrar en posesión del nuevo objeto.

Para acercarse a la metafísica se precisa la máxima vigilancia para no apartar a la inteligencia de sus propias ordenaciones. La inteligencia no está determinada por naturaleza más que a la aprehensión de su objeto propio, pero es partiendo de él y entrando en el camino científico de la abstracción formal y trascendiendo de lo sensible (físico) y de lo dado en la construcción imaginativa (matemático) como puede alcanzar la metafísica. La dedicación a estos estudios, que, naturalmente, preceden a la metafísica, con la realización de observaciones y experiencias concretas produce en la inteligencia un grado de desenvolvimiento educativo que la hacen especialmente apta para empresas más elevadas. El ejemplo revivido de los grandes metafísicos, la lectura de las obras cumbres de la disciplina y, sobre todo, la guía segura del profesor, son otros tantos medios de gran utilidad para la preparación de la inteligencia. Pero, habida cuenta que la metafísica resulta de la actividad del entendimiento especificado por el ente en su más alto grado de inmaterialidad, el metafísico, llegado el momento de la aprehensión, se verá obligado a no ocuparse con ningún otro objeto extrametafísico.

Todavía más. Hemos dicho que la aprehensión metafísica es un acto de la inteligencia mediante el cual captamos el ente en cuanto ente. Por otra parte sabemos que el acto se especifica por el objeto y no al contrario. En consecuencia, el *objeto* de la aprehensión es *anterior* por naturaleza al ejercicio del *acto aprehensivo*. (El idealismo como doctrina noética, invierte este

orden natural y cae en un error que bien puede decirse radical, ya que sobre él fundamenta toda su construcción metafísica.) De aquí nace una clamorosa exigencia para el metafísico (y para el hombre de ciencia en general) que puede llamarse *exigencia de objetividad*. La inteligencia ha de someterse humildemente a la realidad plegándose a las exigencias del objeto. Un método de investigación que no esté adaptado a la estructura noética de su objeto se revelará pronto radicalmente inservible. Al escribir la palabra humildad, lo hacemos con la esperanza de no escandalizar a nadie. A ella se opone el vicio capital de la soberbia, capital entre los capitales, porque es pecado de la inteligencia que desdeña el servicio que debe al ente, que la mide sin ser por ella medido. Necesitamos preparar la inteligencia hasta suprimir la soberbia de su imposición y hacerla capaz de recibir el mensaje del ente en una espera atenta que pronto se convertirá en respuesta adecuada a su popia actividad.

5. Ahora bien, de la multiplicidad de mensajes que los diversos entes puedan enviar a la inteligencia itinerante por vía natural, únicamente serán captados aquellos que, previo el ejercicio de los sentidos, provengan del objeto formal propio de nuestro entendimiento o vengan encaminados por su mediación. En el primer caso, el objeto es conocido inmediatamente y en sí de una manera directa. Cuando el mensaje sea recibido únicamente mediante el objeto formal propio de nuestro entendimiento habremos de conformarnos con un conocimiento indirecto y analógico. El conocimiento analógico no es, empero, una ficción, sino un verdadero y real conocimiento. Llevado el ejercicio de la abstracción formal de tercer grado sobre su objeto propio obtiene la inteligencia humana el *ens in communi*. El concepto objetivo de *ens in communi*, aunque obtenido, por obra de la abstracción, de las cosas sensibles realiza la plena trascendentalidad extendiéndose, más allá de los diez predicamentos, a todos los entes, conteniéndolos bajo su comprehensión implícitamente en acto.

Tal vez sea menester poner bajo mayor claridad esta última aserción. No eludamos el lado más difícil del problema —la comprehensión en el concepto de *ens in communi* del concepto de ente divino—, pero hagamos antes algunas importantes distinciones. Una cosa es el *origen* psicológico de un concepto y otra muy distinta su *naturaleza* lógica. También difiere en su comportamiento respecto a sus inferiores el concepto *genérico* del concepto *trascendental*. Finalmente, distíngase cuidadosamente el *modus significandi* de la *res significata*. Atendiendo al origen, es claro que el concepto de *ens in communi* es obtenido por abstracción formal de tercer grado llevada sobre la *res sensibilis visibilis*, según se ha dicho repetidas veces. Mas, por su *naturaleza* significa *essentia cui competit esse*. En este sentido afirmamos que este concepto contiene bajo su comprehensión a todos los entes y que, en consecuencia, posee un área de aplicabilidad extensiva también a todos los seres. El concepto de *ens in communi* es simultáneamente *finito e infinito:* finito *quoad suum modum significandi*, pero infinito *quoad id quod significat*, pues significando *essentia cui competit esse*, no tiene en su natu-

raleza límite alguno, y conviene al concepto de Dios. Un concepto infinito no puede estar contenido en un concepto finito al modo como la *especie* se contiene en el *género.* Dios no puede contenerse en ningún concepto genérico, porque ni Dios es «especie» ni el *ens in communi* es «género». Pero el *ens in communi* es trascendental y contiene el concepto de ente divino *quoad id quod significat,* no, empero, *quoad modum significandi.* Por donde vuelve a ponerse de relieve que nuestro conocimiento de Dios será real, *objetivo,* aunque *analógico.* El metafísico como tal no dispone de otra manera para dar satisfacción natural a esa irreductible necesidad de trascendencia que le caracteriza. También aquí es la humildad el primer peldaño para subir a la Verdad.

CAPÍTULO II

NATURALEZA DEL ENTE TRASCENDENTAL

PROEMIO

1. Resuelta ya la cuestión existencial, procede abordar la cuestión esencial del ente metafísico. Mucho se ha dicho a lo largo de la historia de la filosofía sobre la naturaleza del ente metafísico. El examen de aquellas opiniones que han logrado mayor predicamento pueden sernos de gran utilidad. No se resuelve, empero, con la sola apelación a la historia la cuestión que nos ocupa. Por eso resultará necesario tratar la cuestión de la naturaleza del ente metafísico de una manera sistemática.

2. Podemos, pues, dividir el capítulo en los artículos siguientes:

1.º Las concepciones del ente en la filosofía griega.
2.º Las concepciones escolásticas del ente.
3.º Las concepciones del ente en la filosofía moderna.
4.º La naturaleza del ente metafísico.

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES DEL ENTE EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. El descubrimiento del ente. 1. El problema primeramente tratado por la filosofía griega es el de la realidad del mundo exterior. A él se trenza, en general, toda la especulación presocrática. No nos interesa aquí el examen detenido de las soluciones aportadas. Redujeron la realidad unos pensadores al agua, otros al aire, otros al fuego, otros al número. Pero llegó un pensador que, no conformándose con respuestas fragmentarias, hizo la importante afirmación de que aquello de que todas las cosas constan es el ente. Con el descubrimiento del ente elevó Parménides la especulación científica al nivel de la ontología. Sólo por ello merece nuestra atención al hacer la historia de las concepciones del ente.

2. He aquí la descripción del ente ofrecida por Parménides:

El ente es «lo que es». Y «lo que es» se explicita en la primera parte del poema filosófico de Parménides por una serie de atributos que conviene enunciar y analizar. «Lo que es» es *presencialidad* idéntica, *continuidad* homogénea, *finitud* absoluta, *inmovilidad* estricta.

Siempre presente en identidad consigo mismo «lo que es» no tiene pasado ni futuro. No se puede decir de él que «fue» ni que «será». Menos aún, que «no fue» ni que «no será». No puede no haber sido ni puede dejar de ser. Sin principio ni fin, sin origen ni meta, «lo que es» es ingenerable e incorruptible. En consecuencia, es eterno: no está *siendo* sucesivamente en despliegue temporal. «Lo que es», simplemente *es*, en un puro presente, idéntico a sí mismo.

En todas partes igualmente «lleno», sin que en un sitio sea más «fuerte» ni en otro más «débil», «lo que es» debe ser continuo y homogéneo. Por tanto, deberá ser indivisible. En «lo que es» ninguna fuerza puede introducir lo que no es. En consecuencia, «lo que es» habrá de ser uno, único.

Terminado por todas partes, con límites bien definidos, «lo que es» debe ser finito, acabado, «completo en todo sentido, como la masa de una esfera bien redonda, igualmente pesada a partir del centro en todas las direcciones».

Finalmente, la inmovilidad de «lo que es»: Es la consecuencia última de haber excluido del dominio de lo que es todo comienzo y todo término, toda discontinuidad y heterogeneidad, toda divisibilidad e inacabamiento, todo pasado y todo futuro. «Lo que es» no puede moverse a lo que no es ni a lo que es. Implantado en un perpetuo presente simultáneo, «lo que es» no tiene historia y es esencialmente ajeno a toda mutación.

Se dirá: ¿y el mundo de la experiencia sensible con sus incesantes cambios, sus nacimientos y muertes, sus generaciones y corrupciones? Parménides es lógico y tiene preparada la respuesta. Se trata de convenciones de los mortales. Nada de eso pertenece al orden del ser en la vía de la verdad y debe ser remitido al orden de la apariencia en la vía de la opinión.

2. La concepción platónica del ente. 1. En la historia de las concepciones del ente ocupa Platón un lugar muy destacado. Hay en el divino Platón conciencia clara del problema ontológico y dotes intelectuales para tratarlo con profundidad. Indaga derechamente el ὄντως ὄν. Para no perdernos en los abundantes análisis y las discusiones excesivas a que se entrega el filósofo ateniense y para poner orden en un asunto tan complejo formulamos las siguientes preguntas, a las que intentaremos contestar separadamente y con la brevedad que la materia admita. ¿Qué se pregunta Platón cuando interroga por el ὄντως ὄν, y qué significa la interrogación misma? ¿Qué es el ὄντως ὄν y qué propiedades tiene? ¿Cuál es, dónde se encuentra y a qué tipo de realidad pertenece? ¿Cómo se le conoce? Significado, esencia, localización y conocimiento del ὄντως ὄν: he ahí la cuádruple cuestión que vamos a tratar en seguimiento de Platón.

2. La expresión platónica ὄντως ὄν fue traducida por los latinos con la fórmula *vere ens*, verdaderamente ente. Para que esta traducción fuese enteramente perfecta sería preciso que la verdad y el ente coincidiesen sin residuo. Aun así, se perdería la reduplicación y, con ello, la fuerza y la pasión de la pregunta. Por eso, aun a riesgo de forzar algo el castellano, diríamos que Platón interroga por lo *entitativamente ente.* Una reduplicidad análoga en el plano de la cosa (res), tolerada ya por nuestro idioma, sería ésta: lo *realmente real.* Platón no quiere sustitutos ni imprecisiones, y pregunta por el ente verdadera, auténtica y realmente tal.

3. Vamos, pues, con la esencia y las propiedades del ὄντως ὄν. Si preguntamos a Platón por lo entitativo del ente, nos contestará con esta fórmula invariable: «lo uno mismo en cuanto uno mismo». Lo característico de la entidad del ente auténtico, lo que expresa su esencia propia, es la identidad consigo mismo. Los atributos con que Platón pensará el ente se desplegarán, pues, en el abanico de los aspectos de la identidad. Tres de ellos deben ser expresamente recogidos aquí:

En primer lugar, el ente, por idéntico, debe ser incompatible con toda forma de alteridad. Hacerse «otro», es decir, perder la identidad dejando de ser uno mismo significa caer en el dominio del no ser. Hasta tal punto es esto así, que pueden ser formuladas estas dos ecuaciones paralelas: lo que es él mismo, es; lo que llega a ser «otro», no es.

En segundo término, el ente debe ser uno con unidad de simplicidad. Uno y ente deben coincidir sin residuo. La unidad es la medida del ente, la expresión de la identidad consigo mismo. Donde la unidad no subsista se relaja la identidad y queda comprometida la entidad. Tal sería el caso de la composición, de la estructura. Sobre ellas no puede resplandecer la unidad, pues donde la complejidad domina comienza el reino de la alteridad interna de los elementos con la amenaza de la identidad consigo mismo que todo ente tiene necesidad de realizar. El ente, pues, no puede ser complejo, estructurado, compuesto. Deberá ser uno y simple.

Finalmente, por idénticas razones, el ente debe estar sustraído a toda mutación. El cambio introduciría la alteridad, atentaría contra la unidad y haría perder al ente la identidad consigo mismo. El verdadero ente es, pues, inmutable, permanente, estable. Esta estabilidad en la unidad de simplicidad por encima de toda alteración y alteridad expresa, sin residuo alguno, la identidad consigo mismo, verdadero constitutivo formal del ὄντως ὄν en la concepción platónica.

4. Si tal es el verdadero ente, ¿dónde se encontrará y a qué tipo de realidad se lo atribuiremos? Porque es de advertir que Platón se refiere a cuatro tipos de realidad perfectamente discernidos, según tuvimos ocasión de ver al estudiar el sentido de su metafísica: el ideal o de las Ideas, el eidético o inteligible, el idolátrico o sensible y el antropológico o moral. Ya expusimos en su lugar la concepción platónica de los mismos. Y pudimos comprobar cómo es precisamente el mundo del eidos (εἶδος) el que coincide

con los atributos del ὄντως ὄν. ¿Cuál es el ente eterno que no nace y cuál el que nace siempre y jamás es? —se pregunta Platón—. Su contestación es clara: el ente eterno, ni nascente ni perecedero, ingenerable e incorruptible se localiza en el *eidos* «divino, inmortal, inteligible, forma simple, indisoluble y que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo»[1].

5. Resta sólo exponer cómo alcanzamos cognoscitivamente el ente. Localizado el ente en los dominios de la verdadera realidad, sólo por el verdadero conocimiento podrá sernos alcanzado. Y el verdadero conocimiento es el conocimiento filosófico o inteligencia (νοῦς) que deja tras de sí el razonamiento o razón (διάνοια), la creencia (πίστις) y la imaginación o conjetura (εἰκασία). Sabido es, en efecto, que para Platón el conocimiento se estructura en dos géneros y cuatro grados. Sobre las cosas nascentes y perecederas tenemos opinión (δόξα); de lo que es podemos alcanzar ciencia (ἐπιστήμη). En el ámbito de la opinión distingue Platón dos grados con su correspondiente doble objeto: la conjetura o imaginación que es el conocimiento de las imágenes y la creencia o fe, esto es, el conocimiento perceptivo de las cosas sensibles. En el área de la ciencia hay también dos grados: el razonamiento o razón que tiene por objeto los seres matemáticos y el conocimiento filosófico que, mediante la dialéctica, asciende a la contemplación de las esencias absolutas o realidades eidéticas. Mientras los amigos de opiniones (φιλόδοξοι) se entretienen con las realidades concretas y mudables, los filósofos buscan las auténticas realidades permanentes. «Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes»[2]. El ejercicio del conocimiento filosófico es propiamente *reminiscencia* (ἀνάμνησις). Y esta rememoración se consigue con ocasión de la percepción y al conjuro de la dialéctica. Entendido el conocimiento filosófico como reminiscencia nos hace sospechar la existencia de otro conocimiento superior definitivamente perfecto, propio de los dioses y de las almas separadas. Este conocimiento perfecto verificado por pura intuición o contemplación del alma en su estado de preexistencia ha quedado oscurecido, caído en el olvido, al unirse el alma al cuerpo. La reminiscencia es precisamente el despertar de ese conocimiento por virtud de los procedimientos dialécticos empleados por el filósofo. Por reminiscencia, pues, alcanzamos el más perfecto conocimiento que podemos tener del verdadero ente mientras el alma permanece en este mundo.

3. El ente y la sustancia en Aristóteles. 1. Hemos visto a Platón plantear el problema ontológico preguntando por el ὄντως ὄν. Aristóteles modifica la pregunta, pero se dirige a la misma meta. Interroga el Estagirita por el ente en cuanto ente (τὸ ὄν ᾗ ὄν). Es el objeto de la filosofía primera. Hace esta ciencia una consideración general del ente en común. Pero este ente en común tiene poco que ver con

[1] *Fedón*, 80 b.
[2] *República*, 484 b.

el ente de Parménides, uno, idéntico, continuo, finito e inmóvil. Tampoco se parece al verdadero ente de Platón, investido de los caracteres del *eidos* y realizado en el cosmos inteligible. El ente en común no es una realidad sustante y sustantiva que incluya en su seno todos los entes particulares. Tampoco es una realidad trascendente y eidética de la que participan los entes del mundo sensible. Aristóteles lo concibe más bien a modo de concepto universalísimo, elaborado por el entendimiento llevando a su más alto grado la abstracción precisiva de todas las diferencias que diversifican a los entes existentes en la realidad hasta desnudarlos de toda particularidad. Considera así el entendimiento la única propiedad que aparece en todos los entes, y que es la nota común y analógica de ser. Diríase que Aristóteles tuvo el vivo sentimiento de que la realidad se encuentra particularizada en un repertorio indefinido de entes concretos. Existen muchos entes diferentes entre sí. Pero cada uno de ellos, en su particularidad y concreción, es una realidad. El hecho de la pluralidad de los entes explica la posibilidad de la pluralidad de las ciencias. Se multiplican, en efecto, las ciencias en conformidad con las clases de entes y los modos de ser considerados por el entendimiento. Y si los entes particulares son reales, real será también el conjunto de los mismos. Mas el repertorio de todos los entes no tiene por qué ser un ente. Por eso, no hay una ciencia *del ente,* pero puede haber una ciencia *de todos los entes.* Si prescindimos de todas sus diferencias y consideramos aquello en lo que fundamentalmente se asemejan, la pura formalidad de que son, haremos filosofía primera, ciencia de todos los entes en cuanto son entes, o más resumidamente, ciencia del ente en cuanto ente.

2. Con ello ha ganado Aristóteles dos cosas: la filosofía primera y el concepto universalísimo de ente. Es esto último lo que aquí nos interesa. Expliquemos en primer lugar cómo se obtiene y qué significa.

Aristóteles se sitúa inicialmente en el universo de la experiencia sensible. De ella toma su punto de partida nuestro conocimiento. Y en ella también están alojados los primeros objetos del conocimiento intelectual. Entre la experiencia sensible, que versa sobre lo particular, y el conocimiento intelectual, cuyo objeto es lo universal, se dan diversos grados. En los *Analíticos posteriores* y en el libro I de la *Metafísica* se cuentan los siguientes: sensación, memoria, experiencia, concepto universal, arte y ciencia. La elevación de las impresiones sensibles al grado de universalidad requerido por la ciencia se verifica merced al proceso que Aristóteles llama inducción (ἐπαγωγή). En el libro III *Sobre el alma* nos habla de un procedimiento de iluminación (φωτισμός) verificado por el entendimiento agente sobre las imágenes de la fantasía. En uno y otro caso es la abstracción (ἀφαίρεσις) la que nos entrega el concepto universal, representativo de la esencia de la cosa particular. De este modo precisamente formamos el concepto universalísimo de ente. Sobre la variedad de los entes particulares que constituyen el universo de nuestra experiencia —diversos, mudables y materiales—, la abstracción inductiva e iluminadora inmaterializa y reduce la mutabilidad a lo inmutable y la pluralidad a la unidad. Prescinde de lo que los diversifica y considera lo que tie-

nen de común para alcanzar el concepto universalísimo de ente. El cual es aplicable a todos y a cada uno precisamente *en cuanto ente*. Y lo será de una manera analógica. «El ente se dice de muchas maneras, aunque siempre por relación a un término único y a una misma naturaleza. No es simple homonimia, sino que así como todo lo que es sano se sefiere a la salud, una cosa porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es señal de ella, otra, finalmente, porque es capaz de recibirla..., así también el ente se toma en muchas acepciones, pero en cada una de ellas la determinación se hace por relación a un principio único» [3].

3. Este principio o término único por relación al cual se dice ente es la sustancia (οὐσία). Como en el caso de la salud hay también un sentido original y originario del ente. No deriva, en efecto, de ninguna significación anterior y toda otra denominación deriva de ésa. Este sentido original y originario del ente corresponde a la sustancia primera (πρώτε οὐσία), es decir, al ente real, concreto, individual. El ente es para Aristóteles la realidad subsistente. La entidad se identifica primordialmente con la subsistencia. «Aquello que antes que nada es ente, y no un determinado ente, sino un ente sin más, absolutamente, eso será la sustancia» [4].

Para seguir precisando la concepción aristotélica del ente, tenemos que preguntarnos ahora qué se entiende por sustancia. «Sustancia, en su sentido verdadero, primero y riguroso, es lo que no es predicable de un sujeto ni está presente en él; por ejemplo, un hombre o un caballo particulares» [5]. Hay en este texto una doble negación o apartamiento de lo que la sustancia es y una indicación o señalamiento de ella. La sustancia no es un concepto predicable ni un accidente; ni se predica de un sujeto ni está en él; deberá ser el sujeto mismo, este hombre que se llama Sócrates. La sustancia primera, el ente propiamente dicho, no es algo *de* otro ni algo *en* otro; es el objeto último de toda predicación y el fundamento de todos los accidentes. Con ello se ha colocado Aristóteles a gran distancia de Platón y de Parménides. Atribuía Platón el ente al *eidos* y localizaba aquí la verdadera realidad, de la cual eran simple participación decaída y lejana imitación las realidades singulares del mundo sensible; pone Aristóteles la verdadera realidad en las sustancias primeras, en los entes particulares de nuestra experiencia, haciendo del *eidos* un concepto universal predicable del ente y, por tanto, una realidad disminuida que avanza hacia la pura logicidad. Y había Parménides borrado el universo de la experiencia, plural, diferencial, discontinuo y mudable por incompatible con el ente uno e idéntico, continuo e inmutable en la posesión de la verdadera realidad; salva Aristóteles los acaeceres y eventos accidentales, los procesos reales, expresivos también de la entidad porque realmente *están en* ella vinculados a la sustancia.

---

3 *Met.* IV, 2, 1003 a, 34.
4 *Met.* VII, 1, 1028 a, 29.
5 *Categorías*, V, 2 a, 11.

4. Aristóteles tiene que preguntarse qué es aquello que la sustancia hace que sea lo que es. Nos ayudará en esta indagación advertir que el Estagirita distribuye las sustancias ontológicas en tres órdenes diferentes. Hay, en primer lugar, un orbe de sustancias terrestres mudables que han sido generadas y son corruptibles. Una primera clase de ellas la constituyen los innumerables cuerpos mixtos con los cuatro elementos (agua, aire, fuego y tierra) en proporciones diferentes y constituidos esencialmente de dos principios que se llaman materia (ὕλη) y forma (μορφή). Una segunda clase de sustancias terrestres la forman el repertorio de los vivientes distribuidos en tres reinos: vegetales, animales y hombres, primariamente diferenciados por la forma vegetativa, sensitiva y racional que, respectivamente, les caracteriza. Por encima de ellas se sitúa el orbe de las sustancias celestes, sensibles también, pero sólo accidentalmente móviles, ya que sustancialmente son inmutables y, por tanto, eternas, ingenerables e incorruptibles, aunque afectadas por la composición esencial de materia y forma. Más arriba aún queda la sustancia supraceleste, simple e inmóvil que es preciso caracterizar como *acto puro* y que responde al nombre de Dios.

Existen, pues, muchas sustancias o sujetos individuales. ¿Qué es, pues, lo que constituye la sustancia del sujeto individual? Una lectura profunda de lo que hemos dicho exponiendo el catálogo aristotélico de las sustancias sería suficiente para contestar ese interrogante. En efecto, si hay una sustancia suprema que es *acto puro*, la sustancia como sustancia deberá ser un *acto*. Y si hay sustancias con dos principios constitutivos que se llaman materia y forma, la sustancialidad deberá ser adscrita al principio que otorgue la actualidad. Es claro que la forma expresa el acto sustancial. Por tanto, aquello que constituye la οὐσία es precisamente la *forma*. Pero como este libro tiene intenciones didácticas no podemos dispensarnos una explicación más pormenorizada.

Queremos averiguar el ser de la sustancia, lo que en definitiva la caracteriza, lo que es. El signo manifestativo del ser es la operación. Llevemos, pues, nuestra atención sobre las operaciones de las sustancias de nuestra experiencia. No basta la advertencia de que la sustancia realiza operaciones, produce mutaciones y cambios. Es la fuente de numerosas actividades y energías. Como tal, se llama naturaleza. Aristóteles mismo llama naturaleza a la sustancia considerada como principio del cambio. Este principio precisamente es lo que ahora nos interesa caracterizar. Parece claro que el principio en virtud del cual la sustancia despliega energías sea él mismo una energía (ενέργεια) como la fuente de actividades es actividad o acto. Conclúyase, pues, que la sustancia es acto. De otra manera: el acto es lo que es la sustancia, es decir, el ente. La entidad se expresaba más atrás como subsistencia y la subsistencia se expresa ahora como actualidad.

5. Un paso más y concluimos. ¿En qué consiste el acto expresivo de la sustancia, la actualidad en que se concreta el ente? Hemos dicho que hay sustancias compuestas de materia y forma. También las hay simples —al menos una—, separadas de la materia. Esto bastaría para deducir que el

acto es una forma. Pero Aristóteles prefiere el procedimiento de la inducción y no nos dispensa el esfuerzo de la previa «eliminación» de la materia. Es cierto que la sustancia sensible tiene materia y no se la encuentra sin ella. La materia es, pues, sustancia. Pero no puede ser la sustancia misma. Y la razón es sencilla. No encontramos jamás a la materia sola; siempre nos topamos con la materia determinada cuantitativa y cualitativamente, espacializada y temporalizada. En una palabra, informada. Todas esas determinaciones le vienen a la materia sustancial de y por la forma. La materia de suyo es pura potencia que sólo la forma actualiza. De aquí que el principio último de la actualidad de la sustancia sea la forma. «Si se pregunta «qué es esta cosa», responderáse por la definición de su esencia, es decir, de su forma. Sin duda, la definición de la esencia de un ser material debe tener en cuenta su materia: así la definición del hombre determínale primero como animal, y en consecuencia como un cuerpo viviente; pero este cuerpo, a su vez, no es determinadamente el cuerpo de un hombre sino en virtud del alma racional que es su forma; y por eso, la esencia o forma de cada ser es la última raíz de su sustancialidad»[6].

Los análisis a que se entrega Aristóteles son mucho más laboriosos. Explica el ente desde cuatro puntos de vista, desde cuatro causas o principios. Son estos principios la sustancia y la forma, la materia, la causa del movimiento, y el fin. Inserta la sustancia en la forma y a la forma reduce los otros tres principios. Podemos, pues, dispensarnos de seguirle en este análisis y concluir resumiendo.

En la concepción aristotélica del ente el primer paso consiste en la afirmación de las sustancias concretas individuales como expresivas de la entidad. El ente se inscribe en el ámbito de la sustancialidad, o si se quiere de la subsistencia. Un segundo momento del análisis nos hace detenernos en el acto como expresivo de la sustancialidad. Ser ente es ahora ser en acto o ser un acto. La etapa última lleva la actualidad al ámbito más restringido de la forma. Y el ente queda en definitiva identificado con la esencia.

Artículo II.—Las concepciones escolásticas del ente

1. La idea tomista del ente. 1. Sobre la concepción aristotélica del ente montó Santo Tomás su propia concepción. Para resolver el problema del ente edificó Aristóteles la ontología de la sustancia. En este edificio aristotélico construyó Santo Tomás un piso nuevo. Si se prefiere invertir la metáfora, dígase que el Aquinate proporcionó a la ontología de la sutancia un nuevo fundamento. Sólo a fuerza de fidelidad en el discipulado se puede producir la superación en el magisterio. Considerado como metafísico, hay que distinguir en Santo Tomás el comentador de Aristóteles y el maestro original. La fidelidad al pensamiento de Aristóteles

[6] Gilson, É., *El ser y la esencia*, pág. 53.

en el comentario tomista puede declararse proverbial. El problema que nos ocupa bastará para confirmarlo. En la cuestión del ente se mueve el Estagirita, como se ha dicho, en el plano de la sustancia. Como comentador, Santo Tomás no parece que ni siquiera pretenda salir de él. El ente propiamente dicho hay que localizarlo en el ámbito de la sustancia. Es verdad que el ente se dice de muchas maneras, pero no es menos cierto que se dice siempre en relación a una misma significación fundamental, que es la sustancia. Llamamos a unas cosas «ente» porque son sustancias, a otras porque son propiedades de una sustancia, a otras porque originan o destruyen alguna sustancia. Si, pues, hay una ciencia del ente en cuanto ente, será fundamentalmente una ciencia de la sustancia. Y se ocupará también de sus propiedades, de sus principios y de sus causas. En el análisis de la sustancia se encontró Aristóteles con un último residuo que la constituía como tal. Era la esencia o forma. Para cada ente la forma era, pues, la raíz última de su sustancialidad. Santo Tomás no discrepa de esto lo más mínimo. Toda sustancia es lo que es en virtud de su forma. Y la forma es acto, el acto último —dígase si se quiere, primero— en el orden de la sustancialidad. «La forma es, pues, principio de ser, y aun, si parece mejor, causa del ser en su propio orden, que es el de la causalidad formal. Causalidad muy real por lo demás, cuya intervención es necesaria para que la existencia de los seres sea posible. En este sentido, la forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en este sentido. Sin la forma, no hay sustancia; sin la sustancia, nada hay que pueda existir, y, por consiguiente, no hay existencia posible. Con otras palabras, la forma causa el ser porque es causa constitutiva de la sustancia, única capaz de existir. O también para repetir la comparación que tan frecuentemente emplea Santo Tomás, la forma es *causa essendi* para la sustancia, como lo diáfano es *causa lucendi* para el aire. Al informar al aire, la cualidad de «diafanidad» hace de él un sujeto apto para recibir la luz; del mismo modo, al constituir la sustancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia. Si bien tomada de una física hoy pasada, esta comparación conserva todo su valor ilustrativo para quien quiera comprender este capital aspecto de la ontología tomista. El papel propio de la forma es constituir una sustancia susceptible del acto de existir» [7].

2. Con esto llegamos a un punto en el que Santo Tomás trasciende el aristotelismo sin abandonarlo. Más allá del plano aristotélico del acto sustancial nos descubrirá el plano del acto existencial con e. que nos ofrecerá un avance considerable en la concepción del ente. No hay por qué rectificar a Aristóteles. Si la forma constituye la sustancia haciéndola susceptible de existir, si *per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse* [8], una doble consecuencia queda patente: la razón que asiste al Estagirita al hacer de la forma el acto último en el orden de la sustancialidad y convirtiendo la sustancia en *id quod est*, y la necesidad de abrirse al reconocimiento de un nuevo acto —el *esse*— que ponga a la sustancia misma

---

[7] GILSON, É., *El ser y la esencia*, pág. 94.
[8] *II Contra Gentes*, c. 55.

en la existencia. A la estructura sustancial de materia y forma registrada por Aristóteles será necesario agregar la estructura entitativa de *forma et esse* que Santo Tomás va a revelar.

Comencemos nosotros por reproducir la apretada síntesis con que Santo Tomás describió el triple modo de comportarse la forma o esencia con respecto al *esse* en las diversas sustancias. *Invenitur enim triplex modus habendi essentiam in substantiis.* En Dios la esencia es su mismo ser; *essentia est ipsummet esse suum;* de ahí la opinión de algunos filósofos para quienes Dios no tiene quididad o esencia porque su esencia no se distingue de su ser. De lo cual se sigue que Dios no pertenece a ninguna categoría, porque todo lo que pertenece a un género tiene la esencia fuera de su ser, ya que la quididad o naturaleza del género y de la especie es la misma en todo lo que se incluye en ellos y, en cambio, el ser es diverso en lo diverso... De un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales en las cuales la esencia es distinta de su ser a pesar de que sean inmateriales. De donde su ser no es independiente, sino recibido y, por tanto, limitado y finito según la capacidad de la naturaleza receptora, aunque su naturaleza o quididad es independiente y no recibida en ninguna materia. Por eso se dice en el *Liber de causis* que las inteligencias son infinitas hacia abajo y finitas hacia arriba. Son, en efecto, finitas en su ser que lo reciben de arriba, mas no se limitan hacia abajo, ya que sus formas no se limitan a la capacidad de ninguna materia que las reciba... Y porque en estas sustancias la quididad no es lo mismo que su ser, son incluibles en una categoría... De un tercer modo se encuentra la esencia en las sustancias compuestas de materia y forma, en las cuales también el ser es recibido y finito porque lo tienen de otro y, además, su naturaleza o quididad es recibida en una materia determinada. Por tanto, son limitadas hacia arriba y hacia abajo[9].

A la estructura aristotélica de materia y forma agrega Santo Tomás en las sustancias corpóreas la estructura de sustancia y *esse.* Hay, pues, en ellas, tres elementos: materia, forma y *esse.* Si nos dejáramos llevar por la imaginación diríamos que la forma ocupa el lugar central. De cara a la materia, da el ser; mas de cara a la existencia, lo recibe. De ahí también la fórmula tan repetida por Santo Tomás: *esse consequitur ad formam.* Por eso, en todo compuesto de materia y forma, *dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum lucis*[10]. En tales sustancias la forma no es *ipsum quod est* ni tampoco *ipsum esse.* «Lo que es» es la sustancia completa, y el *esse* es aquello por lo que la sustancia se llama *ente.* En las sustancias intelectuales sólo hay dos elementos: la *forma* subsistente y el *esse.* Por tanto, una sola estructura, la composición de sustancia y *esse,* es decir, de forma y *esse,* o, si se quiere, de *quod est* y *esse.* En Dios desaparece toda estructura, ya que es *ipsum esse per se subsistens.*

9 *De ente et essentia,* c. 5.
10 *II Contra Gentes,* c. 54.

La estructura de sustancia y *esse* descrita por Santo Tomás es, por de pronto, distinta de la estructura aristotélica de materia y forma: *nec est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu*[11]. Aquélla se circunscribe al ámbito de la sustancia corpórea y en su seno se realiza. Ésta se extiende a todo el dominio del ente predicamental y en su intimidad se cumple. La estructura de materia y forma explica la esencia de la sustancia corpórea; la de sustancia y *esse* da cuenta de su entidad. Diríase que Aristóteles contrajo el ente en la οὐσία, mientras que Santo Tomás tiene que traducir la οὐσία por *essentia* y para concebir al ente tiene que ponerla en relación con su propio acto, que es el *esse.*

3. Se considerará muy trabajoso el camino que nos condujo a estas conclusiones. Todo era necesario para clarificar la nueva concepción del ente y poner de relieve la originalidad de Tomás de Aquino en tan importante cuestión. Comenzamos este párrafo diciendo, aristotélicamente, que las cosas se llamaban entes en función de la sustancia, y debemos concluir, con Santo Tomás, que hasta la sustancia misma se denomina ente por el *esse. Hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi.* Todas las cosas se llaman «entes» por el *esse:* ya porque son el mismo ser, ya porque tienen ser, ya porque expresan algún orden al ser. Y como el nombre «cosa» expresa la esencia del ente, resulta que la voz «ente» significa la cosa que tiene *esse, res habens esse*[12] o *res cui competit huiusmodi esse*[13], es decir, *essentia cui competit esse.*

Para poner en castellano la fórmula tomista expresiva del contenido o naturaleza del ente es preciso traducir la palabra «esse», tantas veces repetida en latín. Más atrás la hemos traducido por «ser». Posiblemente estaba entonces bien esta reserva. Pero aquí sería imperdonable afectación negarse a emplear la palabra española «existencia». Simple transcripción de la latina «existentia», término que, por su carácter abstracto, expresa más deficientemente que «esse» el ser actual, cargó, en nuestro idioma, con el significado de ambas. Dígase, pues, que para Santo Tomás, el ente es *la esencia a la que pertenece la existencia.* En la idea tomista del ente hay una dualidad de esencia y existencia, una relación o proporción de la esencia al *esse.* Y tenía el Aquinate clara conciencia de que esta noción de una esencia en orden al existir, por convenir al ente en cuanto ente, se extiende a todos los entes reales. Vale, en efecto, para Dios, cuya esencia expresa orden de *identidad* a la existencia y, por eso, se concebirá como *ipsum esse subsistens;* vale para toda criatura —espiritual o corpórea— cuya esencia expresa orden real a su existencia, y, por tanto, se concebirá como *esse inhaerens in potentia essendi;* vale, finalmente, para la sustancia y el accidente cuyas esencias expresan orden al existir en sí o en otro.

11 *Ibid.*
12 *In Perih.,* lect. 5.
13 *II Quodl.,* a. 3.

2. La noción escotista del ente común. 1. Hemos visto a Duns Escoto mostrándonos que poseemos una noción del ente común, objeto de la metafísica. Se nos ofreció entonces como un concepto absolutamente indeterminado y puramente determinable. Avanzamos ahora para determinar la naturaleza del ente metafísico según la concepción escotista.

Una advertencia para empezar. Mientras Santo Tomás, al referirse al ente, arranca de la concepción aristotélica profundizándola y haciéndola avanzar, el ente al que va a referirse Escoto es más bien el de Avicena, y es natural que en esa línea discurra. Y como en la concepción metafísica de Avicena se insertaron abundantes restos de platonismo, es también natural que haya en Escoto, a pesar de sus intenciones aristotélicas, una mayor proximidad a Platón. Preguntaba el divino Platón por el ὄντως ὄν, por lo entitativo del ente. Pregunta el Venerable Escoto por el ente en cuanto es sólo ente, por lo que hace que el ente sea ente y nada más. Según ha puesto de relieve É. Gilson [14], algo así como la pregunta aviceniana llevada sobre la «esencia» en sí misma, sin las determinaciones de universalidad en el entendimiento o de singularidad en las cosas. La esencia entonces es sólo esencia: *Ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum.* Pareciera que, en efecto, la fórmula «ente en cuanto ente» expresa en Escoto el estado metafísico del ente, del que se puede decir lo que Avicena decía de la *equinitas: ipsum ens non est aliquid nisi ens tantum.*

2. ¿Qué es, pues, el ente puro o lo puramente ente? Para contestar a esta pregunta recorreremos dos líneas de indagación. Por la primera clarificaremos la noción del ente puro hasta encontrar su significado característico, y mediante la segunda la localizaremos en el territorio de la entidad.

A. Marc, en seguimiento de varios escotistas modernos, como S. Belmond y F. Raymond, a los que puede agregarse Deodato de Basly, sostiene que el ente puro significa únicamente el *existente*, es decir, el sujeto indeterminado de la existencia, excluida toda esencia, o lo que es igual, la no-nada *(non-nihil)*. «Quien abstrae de las diferencias individuales las esencias específicas, es capaz de abstraer el ser de las diferencias genéricas y específicas. Quien desindividualiza y desencarna las ideas, puede, según palabra bárbara pero expresiva, «desesenciar» el ser y «desconcretizarlo» (S. Belmond). No es sino en el dominio de lo abstracto, de lo lógico, donde esta concepción tiene toda su importancia; pero el orden lógico existe: toma ella allí todo su sentido, que es simplemente la exclusión del no ser, de no ser nada, sino alguna cosa. Sin preocuparse de lo que es una cosa, expresa solamente que es. «Estas palabras, *ser, existir,* son una afirmación y no una definición de la realidad» (S. Belmond). «Se entiende por ente el sujeto de la existencia, el *existente,* concebido abstractamente sin ninguna determinación objetiva

[14] *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales,* París, 1952, págs. 84 y sigs.

y representado en una noción clara sin complejidad posible» (F. Raymond) [15]. Otros autores, como Van de Woestyne, se niegan a clarificar el ente en función de la no-nada y nos invitan a concebirlo como lo real absolutamente indeterminado en lo cual, una vez separadas o abstraídas todas sus determinaciones, convienen todos los entes. El concepto de ente así obtenido tiene un ser objetivo que es, en el orden lógico, sujeto de todos los predicados, y, en el orden ontológico, fundamento de la realidad.

Discrepan menos de lo que parece estos intérpretes del pensamiento escotista sobre el ente. Olvidemos únicamente la referencia, tal vez abusiva, que han hecho los primeros a la existencia, y convengamos que el puro ente es real, absolutamente indeterminado y puramente determinable.

En esta línea debemos proseguir la indagación. Por absolutamente indeterminado, el puro ente es el primer inteligible. Es también el más común *(communissimum)*. Por él y en él debemos conocer todo lo demás. Por razones análogas, el ente debe corresponder a la potencialidad absoluta en el orden del concepto. «Para que este puro determinable cese de ser tal, es necesario componerlo con puros determinantes, que sean inmediatamente acto como él mismo es inmediatamente potencia» [16]. Y es así como el puro ente tiene virtualidad para que, por él, conozcamos cualquier ente existente, sea finito o infinito, creado o increado. Trascendente a todos ellos goza, en sí mismo, de perfecta «neutralidad» ante cualquier ente real. «Agreguemos que lo que es «neutro» es el concepto, pues el ser realmente existente no lo es: *Op. Ox.*, I, d. 8, q. 3, a 1, n. 11; t. I, pág. 598. El concepto común de ente es formalmente neutro a lo finito y a lo infinito, pero un ente real es necesariamente lo uno o lo otro» [17].

3. Si tal es el puro ente, ¿dónde localizarlo? Reaparece ahora la segunda línea de indagación, que tenía por objeto situar al ente común en el inmenso dominio de lo que es. Pacientemente, y con la competencia que le caracteriza, ha verificado Gilson esta tarea [18]. He aquí su resumen:

La primera distinción del ente es ésta: ente fuera del alma y ente en el alma. El ente fuera del alma puede ser: acto o potencia, ser de esencia o ser de existencia. Todo ente fuera del alma puede también ser en el alma, a título de conocido. Si tales entes tienen en el alma un *esse diminutum,* es decir, si sólo existen en el pensamiento, son propiamente entes de razón [19]. El pensamiento anuda los dos extremos de la entidad: el ente real y el ente de razón. ¿Situaremos, pues, en el pensamiento el ente metafísico? Una primera exclusión se impone. En sentido general, todo lo concebible por el pensamiento pertenece al ente pensado, hasta en el caso de que no pueda existir en la realidad. De esta manera hasta los géneros son entes, bien que

[15] MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, Bruselas-París,1952, págs. 74 y sigs. En nota las referencias a los autores citados. Hay trad. esp. de S. Caballero, 2 vols. E. Gredos, Madrid, 1964.

[16] GILSON, É., *Jean Duns Scot*, pág. 96.

[17] GILSON, É., *op. cit.*, pág. 100, nota.

[18] Cfr. *op. cit.*, págs. 105 y sigs

[19] Vid. *Op. ox.*, I, d. 36, q. un., n. 9.

simples entes de razón, incapaces de existir actualmente fuera del alma. Lo único que no puede existir, ni siquiera en el alma, es lo contradictorio. Por ininteligible, es el no ser absoluto, la nada. Es claro que el ente no puede ser el no ser.

Con esta primera exclusión hemos ganado algo positivo: el ente es el tipo mismo de la posibilidad; por tanto, existe en el alma como algo que puede existir en la realidad. Tomemos esto como punto de partida para una nueva eliminatoria. El ente en el pensamiento tiene dos caras: mira por una al ente real fuera del alma; por la otra, al ente de razón en el alma. Dijimos, en efecto, que todo lo que hay fuera del pensamiento puede estar también en el pensamiento hasta adquirir la forma de ente de razón. Pero del ente de razón en cuanto tal se ocupa con todo derecho la lógica, ayudada por la gramática y la retórica, de la misma manera que sobre el *ente real* especula la metafísica con la física y la matemática. El ente metafísico no es, pues, tampoco un ente de razón del tipo estudiado por la lógica. «Para que Duns Escoto mismo haya concebido el *ens commune* como real y no como lógico, es necesario que haya admitido una comunidad diversa de la del orden lógico, o en otros términos, que lo común pueda, para él, ser al mismo tiempo real. Es por lo que ha lugar a distinguir, en su doctrina, entre la generalidad propiamente dicha del concepto (universalidad) y la comunidad real de esencia. Todo lo que es metafísicamente «común» es universalmente predicable, pero no todo lo universalmente predicable es metafísica y realmente común. Lo metafísicamente común es ciertamente un ente en la razón, como el universal lógico, pero no es un «ente de razón», pues la metafísica no lo considera bajo este aspecto, sino como un objeto real. Lo metafísicamente común es lo que hay de actualmente común en la realidad. Es una comunidad real captada por un acto del intelecto» [20].

Una tercera exclusión y concluimos. La metafísica, tal como la concibe Escoto, es un conocimiento vocado a lo real pero abstracto. Y lo primero de que debe hacer abstracción es precisamente la existencia. La razón es clara. Lo real como existente sólo puede ser captado por intuición. Pero el hombre en su estado presente no dispone de otra intuición que la sensible. «Se sigue de esto que nuestro conocimiento abstracto versa tanto sobre lo que no existe como sobre lo que existe, hasta tal punto que, inclusive si su objeto existe, no nos lo representa como existente» [21]. La existencia no pertenece al objeto en cuanto escible. La metafísica, pues, abstrae o prescinde la existencia y versa sobre la esencia o quididad. Conclúyase, pues, que el ente metafísico se localiza en el universo de la esencia.

4. Sólo dos palabras más para enlazar con el principio de este epígrafe e interpretar la *esencia* como el ente que buscábamos. Por de pronto, según Escoto, no se conoce por experiencia sensible ni como el simple universal lógico cuya generalidad es producida por el intelecto. «Toda quididad metafísica resulta de una «abstracción última», es decir, *quidditatis absolutissime*

20 GILSON, É., *op. cit.*, pág. 108.
21 GILSON, É., *op. cit.*, pág. 109.

sumptae ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quidditatis, Op. Ox., I, d. 5, q. 1, n. 6 [22]. Hay que distinguir en ella su universalidad lógica de su comunidad metafísica. El intelecto produce la primera y descubre en las cosas la segunda. Es, pues, algo en sí misma, una naturaleza indiferente a la singularidad que puede adquirir en las cosas y a la universalidad que puede adoptar en el intelecto. «Considerada a título de ente, la «naturaleza» no es «un ente» existente a parte, como el singular, pero tampoco un simple «ente de razón», como el universal lógico; es, no un *esse* singular en el sentido pleno del término, sino una «entidad», una «realidad» o aun, y no habría necesidad de recordarlo, una «formalidad»... Así concebida, en la unidad de su indiferencia a toda determinación ulterior y como no siendo ni singular ni universal, la naturaleza es el objeto propio del intelecto. Por tanto, es también el objeto propio del metafísico, a igual distancia del físico que la considera en sus determinaciones concretas y del lógico que la considera como determinada a la universalidad» [23]. Tal es el ente puro o lo puramente ente según la concepción de Escoto: la entidad de la naturaleza *(entitas naturae)*; tiene un *verum esse inteligibile* en el alma y un *verum esse reale fuera del alma;* es naturalmente anterior a la singularidad que le contracta y a la universalidad que le distiende; su comunidad metafísica permanece intacta bajo todas las determinaciones que puedan advenirle.

3. La concepción suarista del ente. 1. Según examinamos más atrás, el ente expresa un concepto objetivo. Ahora se dispone Suárez a describir o explicar en qué consiste su razón formal. Una nueva distinción, también corriente en tiempos de Suárez, se impone desde el primer momento. El ente es *ens* o *esse*, sustantivo o verbo, esencia o existencia. «Ente se toma a veces como participio del verbo ser, y así significa el acto de ser en tanto que ejecutado, y es lo mismo que existente en acto; pero otras se toma como un nombre que significa la esencia formal de la cosa que tiene o puede tener ser, y puede decirse que significa el ser mismo, no como ejecutado actualmente, sino en potencia o aptitudinalmente» [24] Le sucede lo mismo que a «viviente», que «como participio, significa el uso actual de la vida, pero en tanto que nombre significa tan sólo aquello que tiene una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales» [25]. Conviene advertir que esta doble significación no implica una equivocidad en la noción de ente. No se trata aquí de dos conceptos de ente que se expresaran en un sólo término. Hay un simple concepto de ente tomado en diversos grados de precisión. Son dos significaciones de la palabra: una que hace referencia a la imposición del nombre, y otra a aquello a lo que el nombre se impuso. «Primariamente, en efecto, parece que «ente» significó

[22] GILSON, É., *op. cit.*, pág. 110, nota.
[23] *Ibid.*, págs. 110 y 113.
[24] *Disp. met.*, II, s. 4, n. 3.
[25] *Ibid.*

la cosa que tiene el ser real y actual, en tanto que participio del verbo ser; pero que después se ha trasladado aquel vocablo para significar precisamente aquello que tiene esencia real»[26]. Y según esta traslación definitiva, «*ens* significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no ciertamente excluyéndola o negándola, sino tan sólo abstrayéndola precisivamente»[27].

2. Se ve, pues, que el ente en cuanto ente localízalo Suárez en el ámbito de la esencia real. Para terminar de precisar su concepto deberemos, pues, preguntar por ella. Que es precisamente lo que hace el Doctor eximio. «Sólo queda por exponer —dice— qué sea la esencia real, pues, coincidiendo la esencia y el ente no puede explicarse de modo suficiente en qué consiste el ente real si no se entiende en qué consiste la esencia real[28]. Los dos vocablos de la expresión «esencia real» deben ser puntualizados. Preguntémonos, pues, «primero, en qué consiste la razón de esencia, y segundo, en qué consiste que sea real»[29].

La pregunta *¿qué es la esencia?* puede clarificarse de dos modos: en orden a los efectos o pasiones de la cosa o según nuestro modo de concebir y hablar. Desde el primer punto de vista, debe decirse que «la esencia de una cosa es aquello que es primero y radical, y principio íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a la cosa». De esta manera se la llama *natura*. «De un segundo modo decimos que la esencia de una cosa es lo que se explica por su definición», y en cuanto responda a la pregunta *quid sit res*, la esencia se llama *quidditas*. «Y finalmente se llama *essentia*, porque es aquello que primariamente es entendido en toda cosa por el acto de ser»[30].

Qué sea la esencia *real* podemos también exponerlo de dos modos: por negación o por afirmación. «Del primer modo decimos que la esencia real es aquello que no envuelve repugnancia ninguna en sí mismo, ni es algo meramente confeccionado por el intelecto»[31]. Es, pues, lo no contradictorio ni quimérico o ficticio. Del segundo modo puede explicarse, ya *a posteriori*, como el principio o raíz de todas las operaciones o propiedades, ya *a priori*, por la causa extrínseca, «y así decimos que la esencia real es lo que puede ser producido realmente por Dios y ser constituido en el ser de ente actual»[32]. En una palabra, «es esencia real aquella que es apta para ser o existir realmente»[33].

3. Tal es el planteamiento suareciano del problema del ente en cuanto ente y tales los modos como podemos clarificarlo. Suárez tiene conciencia

26 *Id.*, n. 9.
27 *Ibid.*
28 Cfr. *Id.*, n. 6.
29 *Ibid.*
30 *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 *Ibid.*
33 *Id.*, n. 7. Cfr. n. 5, donde había dicho ya que el ente es la esencia real, es decir, no fingida por el pensamiento y quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente.

de que una comprensión más exacta del asunto depende de varias cuestiones. «La primera es cuál sea la entidad de la esencia real cuando no existe en acto. Segunda, qué sea la existencia actual y para qué sea necesaria en las cosas. Tercera, cómo se distingue la existencia de la esencia.» Pero nos advierte que «como estas cuestiones son casi exclusivamente propias del ente real y requieren una prolija disputación, las diferiremos hasta la disputación 7, contentándonos por ahora con la precedente descripción del ente y de la esencia»[34]. También nosotros nos conformamos con lo dicho, y, aplazando el tratamiento de las tres cuestiones registradas, haremos un resumen de la concepción suareciana del ente para proseguir de inmediato en otros autores su interesante historia.

La palabra «ente» se toma en dos acepciones: como participio y como sustantivo. El ente-verbo expresa lo real existente. El ente-nombre hace abstracción de la existencia actual sin excluirla ni negarla y expresa la esencia real. Estos dos sentidos no son subdivisiones de un concepto más universal, sino traducciones de una misma noción en diferentes grados de abstracción. El metafísico circunscribe su tarea a la consideración del *ens ut nomen*, cuyo contenido coincide con el de la esencia real, que se llama también naturaleza y quididad. Y la esencia real se concibe como lo que no siendo contradictorio ni fingido ni quimérico consiste únicamente en su aptitud para existir. El ente ha sido, de nuevo, plenamente esencializado.

ARTÍCULO III.—LAS CONCEPCIONES DEL ENTE EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. La idea racionalista del ente. 1. La concepción suarista del ente dejó huellas imborrables en la historia de la filosofía moderna. Cuando Descartes entra en escena, cambiará notablemente los decorados, y las *Meditaciones* hablarán un lenguaje nuevo, pero la doctrina metafísica sobre el ente se conserva muy cercana a la del autor de las *Disputaciones*. Resulta chocante comprobar que la palabra *ens*, ente, desaparece casi por entero del vocabulario filosófico de Descartes. Otros términos, como *res, substantia, natura, essentia, ratio rei*, tienen mayor uso. Un cartesiano de la talla de Espinosa pudo escribir los *Principios de la filosofía de Descartes demostrados según el método geométrico* sin apenas mencionar el ente. Hay que esperar al *Apéndice que contiene los pensamientos metafísicos*, ofrecido como complemento de los *Principios*, y en el que aclara las dificultades que se encuentran en la metafísica, para que aparezca lo concerniente al ente y sus afecciones.

2. Interesa resumir aquí los dos primeros capítulos de los *Cogitata metaphysica*, por estar escritos desde una perspectiva cartesiana en el horizonte de la filosofía escolástica que dominaba todavía en la enseñanza. Comienza

[34] *Ibid.*

Espinosa con la definición del ente. Entiende por él: *todo lo que, en una percepción clara y distinta, encontramos que existe necesariamente o al menos que puede existir.* El problema del ente se encara desde la *cogitatio.* Es ente todo aquello que, desde el ámbito del pensamiento, se ofrece con existencia necesaria o posible. Siendo esto así, una quimera, un ser de ficción y un ser de razón no son entes. «De esta definición, o si se prefiere de esta descripción, se sigue que una quimera, un ser de ficción y un ser de razón no pueden contarse entre los entes.» Una quimera, porque, por envolver contradicción su misma naturaleza, no puede existir; un ser de ficción, porque excluye la percepción clara y distinta; un ser de razón, porque no es más que un modo de pensar que sirve para recordar, explicar e imaginar más fácilmente las cosas ya comprendidas. Entre los modos de pensar, característicos de la recordación o retención de las cosas, enumera Espinosa el *género,* la *especie,* etc.; como propios de la explicación, pone el *tiempo,* el *número* y la *medida;* finalmente, están al servicio de la imaginación, la *ceguera,* la *extremidad* o fin, las *tinieblas,* etc. Todos estos seres de razón carecen de objetos que existan necesariamente o puedan existir; en consecuencia, no son tampoco *ideas* de las cosas. Propiamente hablando no son entes, o más bien son no-entes que, por provenir de las ideas de las cosas bastante inmediatamente y poblar la mente, deben llamarse entes de razón. De lo cual se puede concluir cuán absurdo es dividir el ente en ser real y ser de razón, pues al hacerlo así se divide el ente en ser y no-ser, o en ser y modo de pensar. La única división legítima del ente es la que se desprende de la definición o descripción hecha más arriba: en ente que existe *necesariamente* por su propia naturaleza, esto es, aquel cuya esencia envuelve la existencia, y en ente cuya esencia no envuelve más que una existencia *posible.* El primero sólo puede entenderse como *sustancia;* el segundo está dividido en *sustancia* y *modo.* Tómese desde el primer momento buena nota de esta última palabra y no se confunda el modo con el accidente. El accidente no es real, sino simple aspecto del pensamiento; el modo, en cambio, puede decirse de las cosas mismas. Dejemos a Espinosa que lo explique: «el ente se divide en sustancia y modo, pero no en sustancia y accidente; pues el accidente no es más que un modo de pensar. Por ejemplo, cuando digo que un triángulo es movido, el movimiento no es un modo del triángulo, sólo lo es del cuerpo móvil; respecto del triángulo el movimiento es un accidente, pero respecto del cuerpo, el movimiento es un ser real o un modo; no se puede, en efecto, concebir este movimiento sin el cuerpo, pero sí sin el triángulo».

Otras dificultades de la metafísica general que Espinosa no se dispensa de aclarar hacen referencia a cuatro tipos de ser: el ser de la esencia, el ser de la existencia, el ser de la idea y el ser de la potencia. «En primer lugar, el ser de la esencia no es otra cosa que la manera como las cosas creadas están comprendidas en los atributos de Dios; el ser de la idea se dice en cuanto todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios; el ser de la potencia se dice por relación al poder de Dios que le ha permitido, en la libertad absoluta de su voluntad, crear todo lo que no

existía aún; finalmente, el ser de la existencia es la esencia misma de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma; este ser es atribuido a las cosas después de su creación por Dios.» Es claro que estos cuatro tipos de ser se distinguen en las cosas creadas, pero no en Dios. No concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y su existencia y su entendimiento no se distingan de su esencia.

Aplacemos esta cuestión de las distinciones o no distinciones entre idea, esencia y existencia y procuremos desentrañar la doctrina racionalista del ente que Espinosa deja expuesta sobre el modelo de la suya propia.

3. La definición del ente desde el ámbito de la idea clara y distinta refleja con toda fidelidad la concepción cartesiana. La inscripción del ente en el área de la sustancia y la referencia de éste a la idea clara y distinta se impone desde el primer momento a los lectores de Descartes. ¿Qué debemos, pues, entender por sustancia? He aquí la contestación: por sustancia se entiende aquello que de tal manera existe que no necesita de ninguna otra cosa para existir, *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.*

Definida así la sustancia, se ve obligado Descartes a declarar que, en rigor de términos, sólo conviene a Dios. Mas su significado puede ser ampliado hasta alojar en su seno a la sustancia corpórea y al yo o sustancia pensante creada, en cuanto son cosas que sólo necesitan de Dios para existir. Pero si esto es suficiente para que algo sea sustancia, no basta, empero, a nuestro conocimiento existencial que sólo se hace cargo de ella mediante el atributo que la expresa. Dígase, pues, que, para Descartes, es sustancia todo objeto cuya existencia nos es conocida por un atributo sin implicar dependencia alguna de otro ser que no sea Dios. Aunque cualquier atributo es suficiente para conocer la sustancia, hay uno, en cada una de ellas, que constituye su esencia, y del cual, como puras modalidades, dependen todos los demás. Así, la extensión constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento la de la sustancia pensante. De esta manera —concluirá Descartes— podemos tener tres nociones o ideas claras y distintas: una, de la sustancia creada que piensa (yo o el alma); otra, de la sustancia extensa (cuerpo o mundo), y una tercera, de la sustancia increada que piensa y es independiente, es decir, de Dios [35].

La entidad ha quedado transferida a la sustancialidad. Demos ahora un paso más para, en seguimiento de Descartes, inscribir la sustancialidad en el ámbito de la esencia pura con la cual se identifica sin residuo alguno. El orden sintético exige comenzar por Dios, *substantiam quandam infinitam, independientem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum.* La existencia de que no puede carecer, se identifica con la esencia. La existencia necesaria de Dios es la simple posición necesaria de la realidad inteligible de su esencia. Decir que Dios existe necesariamente equivale a afir-

[35] Cfr., *Principia,* I, n. 51-54.

mar que su esencia no puede no ser, que es increada, eterna. La identidad de la esencia y la existencia en Dios significa que su existencia es el ser mismo de su esencia fuera de mí.

Esto, empero, no es una característica de Dios, sino propiedad de todas las cosas. Así sucede con el yo. La existencia de mi yo se reduce a lo que me atestigua el *cogito,* es decir, a la actualidad de mi esencia. El pensar me asegura simultáneamente que soy, que existo y que soy lo que me represento, una esencia pensante. Pienso, luego soy... cosa pensante. Igual acontece con las cosas fuera de mí. La existencia en sí de todas ellas se reduce al ser en sí, actual, de sus esencias. No hay, pues, un mundo de esencias distinto de las existencias. Sólo hay el orbe de las cosas existentes, es decir, de las esencias formales *extra cogitationem nostram.* «Dios ha creado fuera de sí las esencias que *son* las cosas existentes, y estas cosas existentes no son nada más que el ser creado de estas esencias. Por otra parte, Dios ha creado en mí las ideas de esas cosas, y estas ideas que llamo esencias, cuando veo en ellas la expresión auténtica de los seres fuera de mí, son entonces distinguidas de las existencias como las ideas son distintas de las cosas que representan. La naturaleza verdadera de las cosas existentes (las *cuales no encierran en sí nada más que esta naturaleza)* es lo que *yo* llamo su esencia. Así, la disociación entre la esencia y la existencia no tiene lugar más que en mi pensamiento y por mi pensamiento»[36].

Desde el ámbito noemático del pensar, poblado de ideas, podemos disparar la actividad cognoscitiva hacia la realidad sustancial de las esencias tripartitamente localizadas: Dios, almas, cuerpos. Dios existe en virtud de su misma esencia, y nada anterior podemos reconocer. Las almas y los cuerpos existen siendo lo que son en virtud de la libre voluntad de Dios que los crea. Y como nada podemos reconocer anterior a la voluntad de Dios, ningún intermediario deberemos poner entre la infinita sustancia creadora y las finitas sustancias creadas. El mundo de los posibles reside en nuestro entendimiento, donde encuentra fundamento suficiente al considerar la esencia, como idea, disociada de la existencia fuera de nosotros. El universo cartesiano está constituido por aquella triple realidad sustancial de las esencias existentes. «Por esta radical identificación *a parte rei* de las esencias y las existencias, Descartes anula el concepto de un mundo de cosas inteligibles dominando el mundo de las existencias. Para él no hay más que existencias: existencia de Dios, existencia de las almas, existencia de los cuerpos, y estas existencias no se distinguen de sus esencias. Si se quiere concebir fuera del pensamiento las esencias que se encuentran en él a título de ideas claras y distintas, o son puros entes de razón, en el caso de que se pretenda concebirlas como realmente separadas en sí de las existencias, o, si se renuncia a esta separación absurda, serán las mismas cosas existentes tomadas en lo que constituye la integridad de su ser. De donde resulta, de una parte, el positivismo de Descartes: fuera del yo, exceptuados Dios y los espíritus que ha creado, no hay nada más que la materia, ninguna reali-

36 GUEROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons,* I, 1953, pág. 374.

dad ideal, ningún inteligible; y de otra parte, su racionalismo, pues, en esta materia existente sólo hay su esencia, objeto de conocimiento claro y distinto»[37]. La combinación de este racionalismo y de aquel positivismo produce no sólo la reducción de la física a geometría, sino también la matematización de toda la filosofía.

El ciclo cartesiano se ha cerrado: el ente fue atraído por la sustancia, y la sustancialidad se redujo a la pura esencia actual o actualizada.

4. El restablecimiento de un mundo inteligible constituido por las ideas eternamente reales, anteriores por naturaleza a las cosas creadas, unitariamente concebidas en la *extensión inteligible,* será la tarea reservada a Malebranche. Desde Dios, primer dato del pensamiento metafísico, y a través de la extensión inteligible explicamos en cuanto extensión el mundo de los cuerpos y en cuanto inteligible el universo de los espíritus creados.

También Espinosa parte de Dios, al que identifica de inmediato con la sustancia y con la naturaleza. *Deus sive substantia sive natura.* Todo lo otro —si de otro se puede hablar— será atributo o modo. Veámoslo sobre sus propias definiciones.

Sustancia es aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa por el que deba ser formado, *per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*[38]. *Atributo* es aquello que se concibe en la sustancia como constituyendo su esencia[39]. Por ejemplo, la extensión y el pensamiento. *Modo* es una afección de la sustancia, es decir, aquello que es en otro y se concibe por otro[40]. Dios es el ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su esencia infinita y eterna[41]. Cada atributo designa *toda* la sustancia, pero no la expresa totalmente. Por eso había podido decir Espinosa que un atributo no se limita por otro: *corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*[42]. Sobre estas definiciones y los axiomas que le siguen demuestra Espinosa una serie de proposiciones entre las cuales nos interesa destacar las que ponen de relieve la existencia de una única sustancia —Dios—, que es al mismo tiempo causa inmanente de todas las cosas reducidas a la categoría de afecciones de los atributos divinos: *praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia*[43]; *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*[44].

---

37 *Id.*, págs. 383-84.
38 *Ethica,* I, def. 3.
39 *Id.*, def. 4.
40 *Id.*, def. 5.
41 *Id.*, def. 6.
42 *Id.*, def. 2.
43 *Id.*, pr. 14. Véase también el corolario 2.º, que pone de relieve que las cosas creadas no pueden ser más que modos de la sustancia divina, afecciones de los atributos de Dios.
44 *Id.*, pr. 18.

El monismo de Espinosa consiste en relacionar la inteligibilidad toda y la íntegra realidad a una sustancia única —*Deus sive natura*— expresada en dos atributos conocidos —pensamiento y extensión—, de los cuales son modos concretamente realizados las almas o ideas y los cuerpos. Todo está en Dios y Dios está en todo. «Las cosas particulares —insiste Espinosa— no son sino afecciones de los atributos de Dios, o modos por los que los atributos de Dios se expresan de cierta manera determinada»[45]. Dios es la sustancia que *ex sola suae naturae necessitate* existe y obra, explicitándose, a través de sus propios atributos, en un repertorio indefinido de modos creados. No se piense, empero, que las cosas particulares no se distinguen de Dios *físicamente.* El propio Espinosa nos advirtió de esta distinción: *Res singulae non possunt sine Deo esse nec concipi et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet*[46]. Lo que acontece es que, por debajo de esa distinción física, produciéndola y sosteniéndola, debe establecerse la más rigurosa identidad *metafísica.* Para Espinosa todas las cosas están en Dios y fluyen de Él con la misma necesidad y de la misma forma que de la naturaleza del triángulo se sigue que sus ángulos interiores sean iguales a dos rectos[47]. El ser en su totalidad queda absolutamente unificado, hecho idéntico a sí mismo y único. Esta filosofía de la identidad tiene por fundamento más que la concepción de la univocidad del ente, el principio de la unicidad de lo real. Espinosa es la fuente del monismo moderno, que se manifestará pronto en el doble sentido idealista o materialista.

5. Leibniz nos va a ofrecer una teoría espiritualista del ente trenzada a una concepción monadológica de la sustancia. Por encima del monismo de Espinosa, al que consideró siempre como error profundo y del ocasionalismo de Malenbrache, que le parecía un panteísmo disfrazado, quiso arrancar de la situación concreta en que Descartes había dejado el problema de la sustancia. Pero advirtió pronto que las notas esenciales a la concepción cartesiana de la sustancia: la independencia en el existir y la inherencia de los atributos, estaban necesitados de ulterior fundamento. Leibniz lo encuentra en la positividad de su misma perfección, en la suficiencia de su misma realidad. La esencia de la sustancia es la fuerza, la actividad. He aquí su definición: «la sustancia es un ser capaz de acción»[48].

Es sabido que para Leibniz el orden de las esencias se distingue del orden de las existencias. Éste depende del principio de razón suficiente; aquél, del principio de contradicción. No podemos detenernos aquí explicando el juego de estos dos principios en la concepción leibniziana del universo. Para nuestro interés del momento es suficiente lo que sigue. Había Descartes suprimido el universo de los posibles con prioridad a los seres existentes. Ya hicimos constar que fue restablecido por Malebranche. Espinosa afirmó que todos los posibles llegaban necesariamente a la existencia. Leibniz de-

[45] *Id.*, pr. 25, cor.
[46] *Ethica,* II, pr. 10, schol.
[47] Cfr. *Ethica,* I, 17, schol.
[48] *Principes de la nature et de la grace.*

fiende que únicamente vienen a la existencia los posibles componibles entre sí. *Principium meum est, quicquid existere potest et aliis compatibile est, id existere.* El ámbito de la posibilidad es mucho más amplio que el de la actualidad. Posible es todo aquello que no implica contradicción; actual, sólo el posible óptimo. Lo cual no quiere decir que lo menos perfecto sea imposible. Se ha de distinguir entre lo que Dios puede y lo que quiere: puede todo, pero quiere lo mejor [49]. Debe decirse, pues, que así como la posibilidad es principio de la esencia, la perfección es principio de la existencia, *ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae* [50].

6. Con estas ideas y las que extrae de las *Disputationes metaphysicae*, de Suárez, edificará Wolff su teoría del ente. Acaba Leibniz de entregarnos tres términos: posibilidad, esencia y existencia. Wolff va a recorrer el triple ámbito que designan al disponerse a construir su metafísica. En el primero aparece su concepción del ente, en el segundo se explícita y en el tercero se concluye. Quiere ello decir que para llegar a la existencia hay que pasar por la esencia, como para llegar a ésta hay que comenzar por la posibilidad. Hasta pudiéramos decir que la posibilidad sólo se logra tras la referencia a lo imposible, es decir, a lo contradictorio. Lo no contradictorio será el principio de la posibilidad, y la posibilidad, de la esencia, y la esencia, de la existencia. Veamos.

Es imposible lo que implica contradicción; por tanto, que algo sea y no sea al mismo tiempo. Lo contradictorio o imposible no puede existir. Luego, es posible lo que no envuelve contradicción, lo concebible o conceptualizable, es decir, lo que puede existir. La compatibilidad lógica en nuestro pensamiento es signo de su componibilidad real. Por eso, todo lo pensable es posible, y todo lo posible puede existir. Pues bien, lo que puede existir se llama ente. *Ens dicitur quod existere potest.* «Para definir el ente, conténtase Wolff con una simple posibilidad de existencia, que primero ha reducido a una no imposibilidad. Para expresarnos con una de sus fórmulas lapidarias tan frecuentes en él, diremos, pues, que lo posible es ente: *quod possibile est, ens est*» [51].

Tenemos localizado el ente en el ámbito de la posibilidad. Y la posibilidad viene dada por la ausencia de contradicción de las notas que pueden formar una noción. Pero es preciso ponerlas o componerlas. Al pasar de la compatibilidad lógica a la real componibilidad pasamos de la posibilidad a la esencia. Esos elementos primarios com*patibles* y com*puestos* toman, en la terminología de Wolff, el nombre de *essentialia*, y constituyen la esencia del

---

49 «Possibilia sunt quae non implicant contradictionem. Actualia nihil aliud sunt quam possibilium (onnibus comparatis) optima; itaque quae sunt minus perfecta, ideo non sunt impossibilia; distinguendum enim inter ea quae Deus potest, et ea quae vult: potest omnia, vult optima.»

50 *De rerum originatione radicali*, 1697, Cit. por J. MARÉCHAL, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, I, pág. 175.

51 GILSON, É., *El ser y la esencia*, pág. 158.

ente. He aquí la definición de la esencia: aquello que primero se concibe del ente y en lo que se contiene la razón suficiente por la que lo demás se encuentre actualmente en él o pueda encontrarse, *essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint vel inesse possint*[52]. Lo que se encuentra en el ente, además de los elementos esenciales, son las propiedades que toman, respectivamente, los nombres de atributos y modos. Los elementos esenciales, por primarios y constitutivos de la esencia, no son deducibles; no hay nada con anterioridad a la esencia, identificada con la posibilidad, de donde aquéllos pudieran derivar. Los atributos, caracterizados por acompañar siempre a la esencia, derivan precisamente de los elementos esenciales. Los modos, que pueden pertenecerle o no, tienen su última razón también en la esencia de la que obtienen la posibilidad de derivar a través de los atributos. Todo lo dice Wolff: «En la esencia del ente se contiene la razón de lo que, además de ella, se encuentra constantemente en él o puede encontrarse. Todo lo que hay en el ente tiene su puesto o entre los (elementos) esenciales o entre los atributos o entre los modos. No hay razón intrínseca alguna de por qué se dan en el ente elementos esenciales; en cambio en los esenciales se encuentra la razón suficiente de la existencia de los atributos; en éstos mismos se descubre la razón de por qué se dan los modos; en consecuencia, puesto que los atributos se dan siempre y los modos pueden darse y pueden no darse, en la esencia del ente se contiene la razón de todos los elementos que se encuentran siempre o pueden encontrarse en él, además de los esenciales»[53].

Con esto tiene Wolff suficiente para construir la ontología en su integridad. *Entia, essentialia, attributa, modi:* he ahí sus categorías fundamentales. Sin trascender el ámbito de la posibilidad y con el análisis de la esencia hasta reconocer los esenciales y explicar los atributos y los modos, la ontología concluye su tarea. Pero ahora se encuentra Wolff con el hecho de que hay entes existentes. Aunque es cierto que todo lo que existe es posible, pues, de lo contrario, se daría el absurdo de que existiese lo imposible, no lo es menos que la existencia no puede identificarse con la posibilidad. Todo lo que existe es posible, más no todo lo posible existe. La existencia no parece que encuentre su razón de ser en la mera posibilidad. Para que un ente exista se requiere algo más que la posibilidad. Por eso dice Wolff que la existencia es, para la posibilidad, un complemento. *Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis.* El complemento de la posibilidad en que la existencia consiste no puede carecer de razón suficiente. No encontrándose en la posibilidad, parece que tampoco podrá colocarse en la esencia. La existencia no es uno de los esenciales ni un atributo, ni un modo. Sin embargo, con alguno de esos elementos tendrá que identificarse. ¿Qué hacer ante semejante situación? Wolff, situado más allá de la ontología, en la teología natural encontrará la razón última de la existencia en Dios. Sólo Él puede «comple-

52 *Philosophia prima sive ontologia,* 2.ª ed., 1789, pág. 168.
53 *Ibid.*

mentar» la posibilidad dando razón suficiente de la existencia. Mas ello será a costa de que venga exigido por la esencia divina, es decir, por su posibilidad. El mero juego de la posibilidad y del principio de razón suficiente debe justificar la existencia del ente necesario. Éste y la posibilidad de la esencia finita darán razón suficiente de la existencia contingente.

No podemos detenernos aquí en una formulación de las pruebas wolffianas de la existencia de Dios. Baste consignar que son de dos tipos. Indirectamente se demuestra que Dios existe como razón suficiente de los posibles. Directamente, por el argumento ontológico, mostrando que la existencia de Dios está implicada en su posibilidad. En todo caso Dios, ente necesario o *ens a se*, existe *per essentiam suam* o *per possibilitatem suam*. Lo dice Wolff: *Ens a se rationem existentiae in essentia sua habet* [54]; *ens a se existit ideo quia possibile* [55].

Tampoco podemos explicar por extenso las existencias contingentes. Proceden de Dios por creación. Pero la acción creadora no puede carecer de razón suficiente. Ya Leibniz la descubrió: es la ley de la perfección o de lo mejor. La mayor perfección de lo posible agrada más al entendimiento divino y es elegido por la divina voluntad. Dios, pues, eligió crear el más perfecto de los mundos posibles y efectivamente lo creó. Con lo cual reaparece la función de la posibilidad y de la esencia en la explicación de la existencia. «La esencia del universo wolffiano no presenta simplemente su candidatura a la existencia, sino que la impone a la voluntad de Dios con una fuerza de sugestión o un poder tal de seducción que se les puede llamar irresistibles. Si la esencia finita no es aquí la razón suficiente de la existencia, habrá de admitirse al menos que es la razón suficiente de la decisión divina que le da la existencia, ya que contiene en sí fuerza bastante para determinarla» [56].

Tal es la concepción wolffiana del ente. Localízase la entidad en el ámbito de la posibilidad y, desde ella, por rigurosa deducción analítica, se explica la esencia con sus esenciales, atributos y modos hasta dar razón de la existencia.

2. La concepción kantiana del ser. 1. El ente que el racionalismo dejó en herencia caracterízase por una esencialización casi absoluta. Acabamos de ver el último estadio evolutivo en la obra de Wolff. El ente ha quedado absorbido en la posibilidad. Si en algún momento aparece la existencia, será como complemento de la posibilidad, como compleción de la esencia. Desde la posibilidad hasta la existencia, ningún hiato para la cadena de deducciones analíticas, ninguna fisura que la esencia no pueda reducir y sintetizar. Con semejante concepción va a enfrentarse la colosal figura de Manuel Kant. Por formación y por profesión estuvo Kant adscrito al dogmatismo racionalista. En dos momentos capitales se

54 *Theologia naturalis*, 1779, I, parág. 31.
55 *Id.* I, parág. 34.
56 GILSON, E., *El ser y la esencia*, págs. 170-171.

hacía cargo de la existencia la concepción racionalista del ente: al querer demostrar la existencia de Dios y al explicar la existencia de las cosas creadas. Son precisamente los dos momentos que van a ocupar la atención del Kant precrítico apenas despertado del sueño dogmático por la lectura de Hume que le llevó a distinguir dos géneros de objetos de estudio: las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, *tan identificados en la metafísica* de Wolff.

2. El paso de la esencia de Dios a su propia existencia será la cuestión que se plantee en *El único fundamento posible para la demostración de la existencia de Dios*. He aquí la primera aserción kantiana que interesa a nuestro propósito: «para ninguna cosa la existencia es atributo o determinación». En efecto, una vez reunidos en un sujeto cualquiera por el pensamiento todos los atributos que puedan convenirle, puede aún existir o no existir. Con *la existencia no se agrega* ninguna determinación nueva. Las determinaciones de una cosa existente son las mismas que las de esa cosa considerada como sólo posible. La existencia, pues, no es atributo o determinación de las cosas. Sin embargo, el término «existencia» se usa como predicado. No hay en ello inconveniente —concede Kant— hasta que por mero análisis de conceptos de objetos posibles se pretende extraer la existencia. Justamente es lo que pretendía hacer Wolff, a cuya refutación se dirige el esfuerzo de Kant. Pero entonces «es inútil investigar la existencia entre los atributos de un tal ser posible, pues no se encontrará allí ciertamente».

Una segunda idea de esta obra nos interesa registrar: «la existencia es la posición absoluta de una cosa; se distingue por eso de todo atributo, el cual, en tanto que atributo, no es jamás aplicado a otra cosa sino de una manera puramente relativa». Distingue aquí Kant dos clases de posición: la posición absoluta, propia de la existencia, y la *posición relativa*, exclusiva de los atributos. Expliquemos esto en seguimiento de nuestro autor. La noción de posición equivale a la idea de ser. Ahora bien, la posición de una cosa puede tener dos sentidos; puede ponerse una cosa absoluta o relativamente. Estos sentidos, absoluto y relativo, de la posición coinciden con los dos sentidos que pueden tener la idea de ser cuando significa meramente la cópula del juicio o cuando significa existir. Si yo digo: «Dios es omnipotente», la omnipotencia está puesta relativamente al sujeto Dios y la partícula *es* ejerce la función de relacionar la omnipotencia con la Divinidad. Pero si uniendo todos los atributos de la Divinidad me limito a decir: «Dios es», he puesto a Dios absolutamente, y la partícula *es* perdió su carácter de cópula para indicar la existencia misma del sujeto. Hay que guardarse mucho —agrega Kant— de no confundir ser = existencia con ser = relación entre sujeto y atributo. He aquí otros textos que pueden darnos una idea muy exacta del pensamiento de Kant: «Yo me represento a Dios pronunciando sobre un mundo posible su *fiat* omnipotente; no confiere a este universo concebido por su espíritu ninguna determinación nueva, no agrega allí ningún nuevo atributo; pero esta serie de cosas en la cual todo hasta entonces no estaba

puesto más que relativamente al conjunto es ahora puesto absoluta y simplemente con todos sus atributos. Las relaciones de no importa qué atributo con su sujeto no revelan jamás una existencia a menos que el sujeto haya sido puesto ya como existente.» Por lo mismo, «si un sujeto no ha sido proclamado de antemano existente, se preguntará ante cada atributo si este atributo pertenece a un sujeto existente o solamente posible» y, en consecuencia, «la existencia no puede ser ella misma un atributo». Mas si la existencia no puede ser atributo de ninguna esencia, vuelve a surgir el problema de si en el ser existente hay algo más que en la simple posibilidad. Al abordarlo, distingue Kant entre lo que es puesto y el modo de ponerlo. Si reparamos en el objeto puesto, ningún atributo ni determinación hay en lo real que no se encuentre ya en lo posible. Pero si nos fijamos en el *modo* de la posición, algo se agrega al objeto posible con la afirmación de la existencia, pues mientras en lo meramente posible la posición (de los atributos) está hecha con relación al sujeto, cuando decimos que una cosa existe, ponemos absolutamente la cosa con todas sus determinaciones. «En lo real no hay nada más puesto que en lo posible, en tanto que se trata de atributos, pero en lo real hay puesto más que en lo posible, en tanto que se trata de la posición absoluta de una cosa» [57].

3. La segunda cuestión, es decir, el paso de la esencia de Dios a la existencia de sus propios efectos es tratada por Kant en su *Ensayo para introducir en cosmología el concepto de cantidad negativa*, aparecido casi al mismo tiempo que la obra anterior (1763). Profundizando la distinción de Hume entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, busca para aquéllas un fundamento lógico, mientras que éstas necesitan un fundamento real. Las relaciones lógicas se establecen entre conceptos y pueden ser regidas por la ley de la identidad. Las relaciones reales, en cambio, se dan entre las cosas existentes, y la regla de la identidad es inservible para explicar cómo de un existente deriva otro existente radicalmente distinto. Las pretensiones de Wolff deduciendo del concepto de Dios la existencia del mundo constituyen el más grave fracaso metafísico. Con la noción en Dios del mejor de los mundos posibles no se explica la existencia efectiva del mundo. El fundamento real que la existencia del mundo necesita no puede encontrarse en una noción. Hay que ponerlo en una cosa como la voluntad divina. Pero el mundo existente es una cosa totalmente diferente, y no podemos enlazarla con la voluntad de Dios, como una consecuencia se liga con su principio [58].

4. Las conclusiones de ambos trabajos las recoge Kant en la *Crítica de la razón pura* con ocasión de establecer la imposibilidad de una prueba on-

[57] Para más ampliaciones véase GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *El tema de Dios en la filosofía existencial*, 1945, págs. 40-47, donde se encontrarán las referencias de las citas de la obra de Kant.

[58] Vid. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, III, Allgemeine Anmerkung.

tológica de la existencia de Dios. Se expresa ahora con más madurez. «*Ser* no es evidentemente un predicado real, es decir, un concepto de alguna cosa que pueda agregarse al concepto de otra.» Por eso, la cosa existente no contiene nada más que ese objeto considerado como meramente posible. «Cien táleros reales no contienen más que cien táleros posibles.» El razonamiento de Kant para demostrarlo es muy claro. Si los táleros reales contuviesen más que los táleros posibles, como éstos expresan el concepto y aquéllos el objeto, resultaría que el concepto no sería adecuado al objeto, por no expresarlo enteramente. Aquello que tuviesen de más los cien táleros reales no sería expresado por el concepto, y éste sería no el concepto de cien táleros, sino de otra cosa. Y llevado esto a sus últimas consecuencias, anularía totalmente el mundo conceptual al perder la adecuación con el mundo objetivo. Sin embargo, «yo soy más rico con cien táleros reales que con un simple concepto (es decir, que con su posibilidad)». Y es que «en realidad, en efecto, el objeto no está contenido analíticamente en mi concepto, sino que se agrega sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que, por esta existencia fuera de mi concepto, estos cien táleros concebidos sean en lo más mínimo aumentados».

Con independencia de toda pretensión crítica había elaborado Kant en esta misma obra su concepto de existencia. Aparece ahora la existencia como una de las categorías de la modalidad precedida de la posibilidad y seguida de la necesidad. Llama Kant categoría o concepto puro del entendimiento a la unidad de la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición. Por eso habrá tantas categorías como funciones lógicas en la tabla de los juicios que, como es sabido, se distribuye en cuatro rúbricas —cantidad, cualidad, relación y modalidad— cada una de las cuales encierra tres momentos. «Para prevenir alguna mala interpretación» nos advierte Kant que «la modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio), y referirse tan sólo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general»[59]. En consecuencia, «así como la modalidad en los juicios no es predicado alguno especial, así también los conceptos modales no añaden determinación alguna a la cosa»[60]. Aplíquese esto a la categoría de la existencia y repárese en la conformidad rigurosa con la conclusión alcanzada ya en la obra de 1763.

Conocida es la doctrina kantiana de la necesidad de aplicar las categorías a las intuiciones sensibles para que el conocimiento se ejerza. «Conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas.» El conocimiento se realiza por la actividad del pensar llevada sobre la pasividad del sentido. Es el resultado del maridaje fecundo de la intuición y el concepto. La intuición proporciona la materia del conocimiento; la categoría suministra la forma.

---

59 *Crítica de la razón pura*, trad. de M. G. Morente, t. I, pág. 199.

60 *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de presentarse como una ciencia*, trad. de J. Besteiro, 1912, págs. 122-123; nota.

Ahora bien, de la aplicación de las categorías a las intuiciones se derivan una serie de *principios* puros del entendimiento que establecen *a priori* para los objetos otras tantas verdades. Son los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción, las analogías de la experiencia y los postulados del pensamiento empírico, según que tal aplicación se refiera, respectivamente, a las categorías de la cantidad, de la cualidad, de la relación y de la modalidad. Sólo interesa detenernos en los *postulados,* obtenidos de la aplicación a las intuiciones, de las categorías de la modalidad, y, sobre todo, en el que resulta de la aplicación de la categoría de existencia. He aquí su enumeración:

«1.º Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible.*

2.º Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es *real.*

3.º Aquello cuya conexión con lo real está determinado según condiciones universales de la experiencia, es *necesario* (existe necesariamente)»[61].

En el desarrollo de estos postulados vuelve Kant a poner de relieve que las categorías de la modalidad no aumentan en lo más mínimo el concepto al cual son unidas como predicados. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, podemos aún preguntar acerca de él si es meramente posible o también real y hasta necesario. Expresan, pues, únicamente la peculiar relación con la facultad de conocer, es decir, con el entendimiento (posibilidad), con el juicio (existencia) y con la razón (necesidad)[62].

El postulado de la realidad nos dice, pues, que son objetos reales, existentes, aquellos que están en congruencia con las condiciones materiales de la experiencia, es decir, aquellos que sean percibidos por la intuición empírica y puedan ser enlazados en la unidad del conocimiento. Para Kant, existe lo que sea percibido de hecho o lo de derecho perceptible. La perceptibilidad es el único signo manifestativo de la existencia.

Es de sobra conocido que también Berkeley había relacionado la existencia con la perceptibilidad en su famosa fórmula: *esse est percipi.* Kant no llega a esta ecuación de identidad. Su fórmula parece resultar más bien de la conversión simple de la de Berkeley: *percipi est esse,* ser percibido es existir, lo percibido existe. Todo aquello que nos es dado en la experiencia real o aquello que pueda sernos dado por estar en conexión con los objetos de la sensación en el área de la experiencia posible, existe. De aquello que no pueda relacionarse con la percepción no podemos decir que tenga existencia real. Por tanto, no es que se reduzca el ser a ser percibido, como hace Berkeley; lo que ocurre es que sólo podemos atribuir existencia a los objetos perceptibles.

Vemos, pues, cómo la existencia se relaciona con la experiencia sensible. «La realidad no es lícito pensarla *in concreto,* sin el auxilio de la experiencia; porque sólo a la sensación, como materia de la experiencia, puede referir-

61 *Crítica de la razón pura,* trad. cit., t. II, págs. 98-99.
62 Cfr. *ibid.*

se» [63]. Si un objeto considerado como mero posible entra en la urdimbre de nuestra experiencia, es real. La concepción anterior de la existencia como posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones se explica ahora como una entrada en el contexto de la experiencia. ¿Qué añade, pues, la existencia a la posibilidad? Nada, va a contestar Kant: «... no conozco esa adición a la posibilidad, pues eso que habría que añadir a lo posible sería un imposible» [64]. Lo único que surge es una relación a nuestras facultades cognoscitivas. «Sólo a mi entendimiento puede añadírsele algo, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, y ese algo es el enlace con alguna percepción» [65]. Más claro aún: «*con la realidad* de una cosa, pongo, desde luego, algo más que la posibilidad, pero no *en la cosa.* La cosa no puede contener nunca en la realidad más de lo que estaba contenido en su completa posibilidad. Pero si la posibilidad era meramente una posición de la cosa con respecto al entendimiento (al uso empírico de éste), la realidad es al mismo tiempo un enlace de la cosa con la percepción» [66].

Concluyamos ya. Existir se reduce a estar enlazado con la percepción. Una cosa se dice que existe cuando se halla en conexión con el resto de las cosas en el área de nuestra experiencia real o posible. La existencia es, pues, una relación. Existir es relacionarse o estar relacionado. Relacionarse con el entendimiento en el área de la experiencia real; con otras cosas y, mediante ellas, con el entendimiento en el área de la experiencia posible. En lo que aquí interesa para la historia de las concepciones del ente no parece que Kant haya superado a Wolff más que sobre la base de prolongarlo. El ente puede seguir localizado en el ámbito de la esencia, y la existencia es mero complemento de la posibilidad en el sentido de expresar una nueva relación al sujeto cognoscente.

3. Ser, esencia y existencia según Hegel. 1. La posición adoptada por Kant ante el problema del ser fue sometida por Hegel a profunda revisión. En el prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica,* se queja Hegel amargamente de la situación a que ha llegado la metafísica en Alemania en los últimos veinticinco años. Lo que antes de dicho período se llamaba metafísica ha desaparecido totalmente. Ya no se oyen las voces de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología e incluso de la teología natural. Se ha perdido el interés por el contenido y por la forma de la metafísica. «Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia

[63] *Id.,* pág. 104.
[64] *Id.,* pág. 121.
[65] *Ibid.*
[66] *Id.,* pág. 125, nota.

real en él»[67]. Parece haber sido grave la responsabilidad de Kant en este punto. «La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el *intelecto no debe ir más allá de la experiencia,* porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teorética* que por sí misma sólo crea *telarañas cerebrales*— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo. En apoyo de esta doctrina acudió el clamor de la pedagogía moderna, que toma en cuenta sólo las exigencias de nuestra época y las necesidades inmediatas, afirmando que, tal como para el conocimiento lo primordial es la experiencia, así para la idoneidad de la vida privada, las especulaciones teóricas son más bien perjudiciales; y que lo único que se requiere es la ejercitación y la educación prácticas, que son lo sustancial»[68]. Hegel se dispone a remediar semejante situación. Para ello será preciso abandonar los intereses pragmáticos y retrotraer el espíritu a sí mismo ocupándolo en el puro pensar. Sólo así la vida volverá a transformarse «en el alegre mundo de las flores, entre las cuales, como se sabe, no hay ninguna que sea *negra*»[69]. Mas para elaborar la metafísica, es decir, la filosofía especulativa pura, que en Hegel coincide con la ciencia de la lógica, necesitamos de un *comienzo* absoluto. Con la advertencia de que únicamente en el *puro ser* puede encontrarse tal comienzo, ingresamos en el tema que aquí nos interesa.

2. Nada más difícil en metafísica que penetrar en el pensamiento de Hegel. Pero ningún procedimiento más conveniente para esta penetración que la lectura de los propios textos en que fue expresado. La abundancia de citas en la exposición que sigue no es comodidad ni excusa, sino convencimiento surgido de la experiencia docente: se trata de la mejor vía de acceso a la comprensión de nuestro autor.

Dijimos que el comienzo absoluto es el ser. «*Ser, puro ser* —sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío»[70]. El ser puro es absoluta vaciedad, inmediata indeterminación, indiferencia interna y externa. Grave problema, aprehender, intuir o pensar el puro vacío del ser. «No hay nada en él que uno pueda intuir, ni puede aquí hablarse de intuir; o bien él es sólo este puro vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío»[71]. Totalmente abstracto, el ser puro no es objeto de sensación; carente de contenido, no puede ser representado.

---

[67] HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica,* trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, 1956, I, pág. 35.

[68] *Id.,* págs. 35-36.

[69] *Id.,* pág. 36.

[70] *Id.,* 107.

[71] *Ibid.*

Debe indentificarse con el pensamiento que es sólo pensamiento. El ser puro coincide con el puro pensar; el ser vacío es lo mismo que el pensar vacío.

Prosigamos. En el preciso momento que pensamos el ser, advertimos que estamos pensando la nada. El ser puro como absoluto vacío es propiamente el vacío absoluto, es decir, la nada. «El ser, lo inmediato indeterminado, es, en realidad, la *nada,* ni más ni menos que la nada» [72] He aquí lo que podemos decir de ella: «*Nada, la pura nada;* es la simple igualdad consigo misma, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma» [73]. Se anuncia la identidad con el ser mantenida por el pensar. La nada es el pensar vacío mismo y el mismo vacío pensar que es el puro ser [74]. «La nada es, por tanto, la misma determinación, o más bien ausencia de determinación, y con esto es, en general, la misma cosa que es el puro ser» [75].

La unidad del ser y la nada es absorción de sus diferencias en un tercero, que es el *devenir.* «Lo que constituye la verdad no es el ser ni la nada, sino... el ser (traspasado) en la nada y la nada (traspasada) en el ser. Pero, al mismo tiempo, la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo,* sino que son *absolutamente diferentes,* pero son, a la vez, inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece* en su opuesto. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir;* un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente» [76]. Tras esto, tiene Hegel que detenerse y explicar en amplias notas la tríada ser, nada, devenir. Describiendo la oposición del ser y la nada en la representación se hace cargo de la concepción kantiana del ser para rechazar la crítica del argumento ontológico. En la segunda nota muestra la imperfección de la expresión «unidad e identidad del ser y de la nada» y pone fuera de lugar la idea wolffiana de la existencia al propio tiempo que aclara con preciosas metáforas su pensamiento: «Cuando se dice que la existencia —en tanto se la considera ante todo como equivalente al ser— es el *complemento* de la *posibilidad,* entonces se presupone con esto otra determinación, la posibilidad, y se expresa al no ser ya en su inmediación, y, por ende, no ya como independiente, sino como condicionado. Para el ser que es *mediato,* vamos a conservar la expresión *existencia.* Pero se *representa* el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada, en cambio, como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno (de los dos modos de ver), exactamente como

---

72 *Ibid.*
73 *Ibid.,*
74 Cfr. *ibid.*
75 *Id.,* págs. 107-108.
76 *Id.,* pág. 108.

el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada. La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada —y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad—, y, por tanto, sólo en la luz enturbiada, puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada —y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz—, y por tanto, en la oscuridad aclarada es posible distinguir algo, porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y, por tanto, son un ser determinado, una *existencia* (concreta)»[77].

3. Esta existencia concreta manifestada en el devenir es el primer ser determinado o, si se nos permite hablar así, la primera determinación del ser. Hegel lo llama *Dasein*, ser-ahí, y no le aplica el término *Existenz*. Para llegar a la existencia nos queda mucho trecho todavía. Caractericemos este ser determinado en general. «Del devenir nace el ser determinado. El ser determinado es el simple ser-uno del ser y la nada... No es un puro ser, sino un *ser determinado*: tomado en su sentido etimológico (*Da-Sein* = estar allí) es el estar en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente. El ser determinado, de acuerdo con su devenir, es, en general, un *ser* con un *no-ser*, de modo que este no-ser se halla asumido en simple unidad con el ser. El *no-ser* es admitido de tal modo en el ser que el conjunto concreto está en la forma de ser, de la inmediación, y constituye la *determinación* como tal»[78]. Pasemos por alto los numerosos análisis y las prolijas descripciones que Hegel hace del ser determinado para estudiar la reflexión que en su seno se produce y asistir al nacimiento de la *esencia*. El ser determinado es tal por la *cualidad*, que lo especifica y lo convierte en lo limitado de la *cantidad* para, finalmente, ofrecerse como *medida*, que es una determinación de la cantidad de la cualidad. Esta triple categoría mira al ser determinado en su aislamiento, es decir, fuera de toda relación. Cuando el ser determinado reflexiona sobre sí mismo y desentraña sus propias relaciones, surge la esencia. La primera y más fundamental de estas relaciones es la que el ser mantiene consigo mismo. Llama Hegel esencialidad al ser en cuanto ha pasado a sí y se pone en relación a sí mismo. La esencia es el ser como tal al que se agrega la relación consigo mismo. «La *verdad* del *ser* es la *esencia*. El ser es lo inmediato. Puesto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es *en sí* y *por sí*, no se detiene en lo involuntario y en sus determinaciones, sino que penetra a través de aquél, suponiendo que *detrás* de este ser existe algo más que el ser mismo, y que este fondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un deber mediato, porque no se halla directamente cerca de la esencia o en ella, sino que empieza por un otro, es decir, por el ser, y tiene que recorrer previamente el camino, esto es, el camino que lleva a salir del ser o más bien a entrar en éste. Solamente porque, al partir del ser inmediato, el saber se *interna*, halla la esencia por vía de esta mediación. El idioma alemán ha conservado la esencia *(Wesen)* en el tiempo pasado *(Gewesen)* del verbo ser *(sein)*; en

77 *Id.*, págs. 120-121.
78 *Id.*, pág. 142.

efecto, la esencia es el ser pasado, pero el pasado intemporal. Si este movimiento está representado como camino del saber, entonces este comienzo del ser y el progresar, que lo elimina y que llega a la esencia como a algo mediato, parece ser una actividad del conocimiento, que fuera extrínseca al ser, y no atinente en nada a la naturaleza propia de él. Pero este camino representa el movimiento del ser mismo. En éste se mostró que por su naturaleza se interna y se convierte en esencia mediante este ir en sí mismo. Si, por ende, en un primer momento lo absoluto fue determinado como *ser*, ahora está determinado como *esencia*»[79].

Las categorías fundamentales de la esencia son: la existencia, el fenómeno y la realidad. En efecto, al reconocerse idéntica a sí misma y diversa de todo lo demás, la esencia descubre su razón de ser en virtud de la cual se convierte en existencia. La aparición de la existencia como plena manifestación de la esencia constituye el fenómeno. Finalmente, la unidad de la esencia y la existencia, es decir, de lo interno y de lo externo, forma la realidad. De este inmenso proceso dialéctico sólo el primer momento tiene interés para nuestro propósito.

4. En el plano de la esencia se puede advertir un proceso paralelo al del devenir del ser y del no ser que concluía en el ser determinado o *Dasein*. Se distinguen, en efecto, en el seno de la esencia dos momentos antitéticos, lo esencial y lo inesencial, que se superan en la existencia *(Existenz)*. De esta manera, la existencia es a la esencia como el ser determinado es al ser puro. Y el devenir del primer momento es ahora reflexión. «La esencia, que se origina del ser, parece hallarse en contra de aquél. Este ser inmediato es, *en primer lugar*, lo *inesencial*. Pero, *en segundo lugar*, es algo más que simplemente inesencial, es ser carente de esencia, es *apariencia*. *En tercer lugar*, esta apariencia no es algo extrínseco, o diferente de la esencia, sino que es su propia apariencia. El parecer de la esencia en sí misma es la reflexión»[80]. Pasando por el análisis de la reflexión y de sus determinaciones, que Hegel llama *esencialidades*, se llega a un tercer momento en el que la esencia se convierte en *fundamento* de la *existencia*. El fundamento es la última de las determinaciones reflexivas de la esencia, y lleva derechamente a la existencia. Hegel lo ha dispuesto todo para que no parezca desmesurada una frase como ésta: «cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia»[81]. Hasta colocará junto al principio de razón suficiente o principio del fundamento, según prefiere llamarle, «un principio de la existencia que tendría que ser expresado así: *Todo lo que es, existe*»[82]. Se comprende ahora que la existencia hegeliana surja de la esencia y se la encuentre en el término de un proceso deductivo.

El logicismo metafísico de Hegel aún exige que la esencialidad manifestada en la existencia aparezca en el fenómeno y se concrete en la realidad.

[79] *Id.*, t. II, pág. 9.
[80] *Id.*, pág. 15.
[81] *Id.*, pág. 121.
[82] *Id.*, pág. 125.

Tras ella viene el *concepto* que sufre aún nuevos procesos ternarios hasta llegar a la idea absoluta, último término de la lógica cuyo contenido expresa todo el orden lógico hegeliano. Y aún debe advertirse que la idea absoluta, o, si se quiere, el Espíritu divino, presenta tres gigantescos grados de racional desarrollo real. La logicidad constituye únicamente el primero: es la idea en su ser en sí, pura cogitabilidad de lo real, cual es en sí mismo antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito. Cuando la idea ha llegado a su plenitud lógica a través del proceso ternario del ser, de la esencia y del concepto, siguiendo el curso inexorable de la dialéctica, se pone *fuera de sí* y se hace *naturaleza.* Ha concluido la lógica, primera parte del saber absoluto, y se inicia la filosofía de la naturaleza. Resulta, empero, que la idea en su ser en sí (logicidad) y su propia oposición como idea en su ser fuera de sí (naturaleza) constituyen la tesis y la antítesis del magno proceso cuya síntesis es la idea en su ser para sí (espíritu). Desde el ser *otro* vuelve la idea a sí misma deviniendo espíritu. Se inicia entonces la tercera división del saber absoluto, es decir, la filosofía del espíritu. Hegel consiguió todo lo que se propuso: identificar la filosofía con la realidad y construir el sistema del idealismo absoluto.

Artículo IV.—La naturaleza del ente metafísico

1. La dilucidación de la naturaleza del ente. 1. La dilucidación del ente es una tarea en sí misma problemática. Todos los autores registran esta dificultad. Es debida a lo siguiente. La naturaleza de las cosas se expresa en su definición esencial, que, para ser perfecta, debe hacerse por el género próximo y la diferencia específica. Implica, pues, la inscripción de lo definido en un concepto de mayor extensión y previamente conocido, en cuyo seno se delimita y diferencia de todo aquello con lo que pudiera confundirse. Pero he ahí que el ente es el concepto de mayor universalidad y extensión y, además, lo que primero conocemos intelectualmente. No puede, en consecuencia, darse una verdadera definición del ente que nos ofreciera su naturaleza.

2. Cabe, empero, una dilucidación de la naturaleza del ente que nos haga progresar desde el saber confuso al conocimiento distinto. La iniciaremos con las aclaraciones nominales pertinentes, preguntando por el sentido original y por la significación usual de la palabra. La continuaremos delimitando el ente de las esferas de mayor vecindad, es decir, de aquellas en las que se expresa y, al mismo tiempo, se destaca. Finalmente intentaremos apresar la naturaleza del ente ensayando una cuasi definición esencial.

2. Aclaraciones nominales. 1. La palabra castellana «ente» proviene de la latina «*ens*». Ésta, a su vez, fue acuñada para traducir el significado de la griega ὄν, que, como se sabe, es el participio de εἶναι. Τό ὄν es, pues, «lo que es». En este sentido se refiere ya Par-

ménides al ente. Aunque «*ens*» no es participio del verbo «*esse*», se asimila a un participio por el simple hecho de traducir τό ὄν. También el verbo ser carece propiamente de participio, pero «ente», transcripción culta de «*ens*», funciona como tal, y su primario significado coincide con «lo que es». Como todos los participios, «ente» debe participar del verbo y del nombre. En cuanto participa del verbo designa directamente el acto de ser y sólo indirectamente el sujeto que ejerce dicho acto. Mas en cuanto nombre sustantivo significa directamente el sujeto que realiza el acto de ser y sólo indirecta u oblicuamente el acto de ser ejercido por el sujeto. Así se toma corrientemente la palabra «ente» para nombrar cualquier cosa con tal que sea real y verdaderamente, como piedra, árbol, perro, hombre, ángel.

Como todos los nombres concretos significan la forma y el sujeto que la posee, también el «ente» contiene, ínsita en su entraña significativa, una dualidad de elementos: el ser poseído y el sujeto que lo posee. Conviene, pues, extender estas aclaraciones nominales a esos dos elementos.

2. En primer lugar, el verbo «ser», «esse», εἶναι. Estudiando su etimología, dice Heidegger que la diversidad entera de las modificaciones del verbo «ser» está determinada por tres raíces diferentes: dos indogermánicas —*es* y *bhù*, *bheu*— que también se encuentran en la denominación griega y latina, y una tercera —*wes*—, que sólo se presenta en la flexión del verbo germánico «sein». En conformidad con esa triple raíz, «ser» tiene, respectivamente, la significación de vivir, brotar, permanecer. Podrían agregarse otra serie de equivalencias significativas, indicadas también por Heidegger, tales como lo que está por sí mismo, lo que tiene una posición fija, imperar, ponerse por sí mismo, presentarse, manifestarse, habitar, detenerse[83]. Repárese, empero, que toda esta pluralidad de significaciones, cuya serie puede aún aumentarse con sólo abrir un diccionario griego, latino o español y buscar las palabrás correspondientes, está sostenida y mantenida por el hecho mismo de que una cosa es. La palabra «ser», tomada como verbo, significa, en efecto, el hecho de que un ente es. Sucede, sin embargo, que el mismo vocablo puede emplearse como nombre. Significa entonces «un ser», esto es, todas y cada una de las cosas de las que se puede decir que son. Esta ambigüedad no afectaba a la lengua latina, que distinguía perfectamente el verbo «esse» del nombre «ens», ni a la griega, en la que sucedía lo mismo entre εἶναι y τό ὄν. En español, nos liberamos de ella llamando «ente» a «ser» en el sentido nominal. En francés, la anfibología de la palabra «être» se supera doblando su sentido verbal por el vocablo «exister». También en castellano el verbo existir ha venido a cargar con la función verbal de «ser». Veamos cómo pudo suceder esto.

Por lo pronto, es claro que «existir» viene de «*existere*», y que «*existere*» se compone de «*ex*» y «*sistere*», por lo que debe significar no tanto el hecho de ser como su relación a cierto origen. Mientras «ser» no sugiere en absoluto la fuente de donde deriva, «existir» introduce la idea de algo que tiene

[83] Vid. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, trad. esp., 1956, págs. 105-106.

un origen y viene de otro. En el lenguaje de la Escuela, «existere» significaba *ex alio sistere*, es decir, *ex aliquo esse*. «Por eso, los sentidos más frecuentes de *existere* son los de aparecer, mostrarse, salir de, en el sentido en que leemos, por ejemplo, en Lucrecio, que los gusanos nacen del estiércol: *vermes de extercore existunt*. Por ahí también se echa de ver cómo desde el tiempo del latín clásico este preciso sentido pudo aproximarse al del verbo *esse*. Decir, con Cicerón, *timeo ne existam crudelior*, equivale a decir: temo mostrarme demasiado severo, y no es difícil evitar el falso sentido que traduciría *existam* por *ser;* mas cuando se lee en el mismo autor *existunt in animae varietates*, casi es irresistible la tentación de cometer tal error, porque si bien es verdad que también aquí *existunt* significa aparecer, mostrarse, encontrarse, el que estas variedades aparezcan en los espíritus a la vista de quien las contemple, es porque estaban en ellos [84]. Esta aproximación del *existere* al *esse* se va haciendo cada vez mayor en la baja latinidad. Dijérase que de las tres funciones —esencial, existencial y atributiva— que el *esse* tiene aún en Santo Tomás [85], sólo la última prevalecerá, sustituyendo a las otras dos la esencia y la existencia. Nadie titubea hoy en llamar esencia a la quididad o naturaleza de una cosa. La sustitución del *esse* en su segunda función por *existir* tuvo realización y cumplimiento desde el nacimiento de las lenguas romances como medio de expresión filosófica. Descartes, en sus *Méditations*, no tratará ya de demostrar *l'être* de Dios, sino que dirá que en ellas *on prouve clairement l'existence de Dieu*. La tercera meditación se titula precisamente: *De Dieu, qu'il existe*. «Existir» ha perdido su connotación a un origen y significa el puro hecho de «ser». ¿Quién no traduciría hoy en la fórmula de Santo Tomás: *sicut vivere quod est esse viventibus* el *esse* por existir? «Este salto de sentido que convierte a *existere* en un simple sustituto de *esse*, se explica sin dificultad. En la experiencia sensible todos los seres conocidos son seres existentes, porque todos llegan al ser en virtud de cierto origen. La existencia constituye, pues, de hecho, el único modo de ser de que tengamos experiencia, y por eso, de todos los seres directamente aprehendidos por nosotros, debemos decir que existen, para significar el hecho de que son» [86]. Su extensión a todos los entes cumple la ley de nuestro conocimiento que desde la experiencia sensible asciende al plano universal de la inteligencia.

3. El otro elemento cuya aclaración nominal nos propusimos es el comúnmente designado por la palabra «esencia». Trátase de un término técnico que transcribe el latino «essentia». Parece haber sido Plauto el primer escritor latino que empleó la palabra «*essentia*» para traducir la οὐσία

---

84 GILSON, É., *El ser y la esencia*, trad. esp., 1951, pág. 15.

85 «Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse: definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae, sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus, non actus secundus qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula» (*I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad. 1).

86 GILSON, É., *op. cit.*, págs. 16-17.

griega. Quintiliano la rechaza por «dura» e inelegante. Tampoco le gustaba a Séneca, pero se resigna a su empleo, porque ninguna otra traducía exactamente dicho vocablo griego. Tertuliano la usaba, aunque con menos frecuencia que «substantia». También San Agustín la emplea en ese mismo sentido. Macrobio la acepta sin vacilación, y Boecio la introdujo definitivamente en el lenguaje filosófico. El vocablo latino «*essentia*», forjado, según hemos dicho, para traducir la οὐσία; tiene un claro parentesco con el término «*esse*». A ello aludía ya Tomás de Aquino cuando escribió: «se llama (*essentia*), en cuanto por ella y en ella la cosa tiene ser (*esse*)»[87]. Por ella tiene ser la cosa haciendo que sea lo que es; sin ella la cosa en cuestión no sería. La esencia, pues, expresa algo íntimo y secreto en cada cosa. En ella también la cosa tiene ser. La esencia detenta el acto de ser. *Por* y *en* están mentando el *sujeto* del acto de ser. De aquí que el sentido primario de la esencia sea el de ser sujeto del *esse*. Como sujeto del existir, la esencia cumple otras funciones derivadas: constituye a la cosa en determinado género o especie delimitándola o definiéndola; le proporciona perfección o estabilidad en cierto grado, y es fuente de donde emanan o, por mejor decir, el canal por donde discurren sus operaciones. En conformidad con estas funciones se la designa con los nombres de «quididad», «forma» y «naturaleza»[88].

3. Delimitaciones del ente. 1. Hechas las aclaraciones nominales que preceden, debemos delimitar el ente de las esferas objetivas en que se expresa. Pasamos así de la consideración de la palabra a la delimitación del concepto. Ya las anteriores reflexiones nominales nos advertían la imposibilidad de identificarlo con la sola esencia o con la mera existencia. Conviene, pues, superar las concepciones que hacen gravitar al ente sobre uno de los elementos que lo integran con exclusión del otro.

Por lo pronto, debe decirse que el ente no es una mera esencia desprovista de investidura existencial. Se ha dado el nombre de «esencialismo» a semejante concepción del ente. Ha sido la vía más frecuentada por la metafísica. La inauguró Parménides con la identificación del ser y el pensar, y la consagró Platón, colocando lo entitativo como tal, el ὄντως ὄν, en el *eidos*, una pura esencia muy real, pero no por ello existente. La misma actitud esencializadora del ente brota en filósofos medievales, como Duns Escoto, y en metafísicos modernos, como Suárez, Descartes, Wolff, Kant, Hegel, cuyas concepciones examinamos más atrás.

Identificar al ente —en el mejor de los casos— con la esencia real, precisión hecha de su existencia actual, significa emprender la ruta de una desvalorización del existir en provecho de una presunta sobreestimación de la esencialidad. Aquella desvalorización se cobra pronto su desquite. Hecha la precisión del existir, comienza el desarraigo de la entidad que sólo puede terminar en una desrealización pura y simple. Se nos dirá que la esencia

[87] *De ente et essentia,* c. 1.
[88] *Ibid.*

real no es en modo alguno fingida, sino muy apta para existir. Mas por la aptitud para existir responde lo simplemente no contradictorio, lo de cualquiera manera pensable, lo meramente racional o inteligible. Si al ente le es indiferente el existir y se abastece de la sola aptitud para ello, como el fundamento de ésta es la inteligibilidad, resulta, en definitiva, que la entidad se escapa al dominio de la pura idealidad en cuyo seno se constituye como tal. Una vez más el ente se ha reducido a su apariencia. No. El ente no puede reducirse a esencia sola. La existencia es un elemento imprescindible de la entidad.

2. Tampoco podemos reducir el ente a la existencia. La necesidad de superar el esencialismo no nos debe llevar al extremo pendular del «existencialismo». Concebir el ente como mera existencia desnuda de contenido esencial es otro error que conviene evitar. Más que error debiéramos hablar de ilusión, pues, en el fondo, no se trata de otra cosa. No es posible pensar el ente como pura página en blanco, como pura existencia que no sea existencia de algo o de alguien. En nuestro mundo una existencia tal ni siquiera existe. *Existentia non existit,* dijo una vez Cayetano. Una pura presencia sin presente o una posición sin determinación alguna sólo puede conducir la metafísica por las rutas del nihilismo. Lo que los diversos movimientos contemporáneos que se reúnen bajo el nombre genérico de «existencialismo» llaman existencia es una cierta entidad, como la humana, especialmente unida a la duración y en relación a su origen. Han vuelto al sentido original del existir como presencia efectiva en el mundo encargada de conquistar la esencia a través del tiempo. En definitiva, se trata de una nueva esencialización del ente.

Sin existencia no hay ente. Es cierto. Pero también lo es que no hay existencia sin esencia. La existencia es una perfección aparte, diferente de las demás, pero necesaria a todas, pues, sin ella, ninguna tendría realización. Decía Kant que en cien táleros reales no hay más que en cien táleros pensados. Tenía razón desde el punto de vista del concepto, es decir, de la definición o de la esencia. Pero se advierte fácilmente que, aunque su definición sea idéntica, en cien táleros reales hay más que en cien táleros simplemente pensados. Este «más» consiste, por lo pronto, en que están ahí, contantes y sonantes, dotados de presencia efectiva y eficaz. La existencia es precisamente la que ejerce esa función de presencia efectiva, de posición absoluta. Al ente le es tan necesario el contenido como la efectividad, la determinación como la posición, la esencia como la existencia. Unidad indisociable de ambas, el ente es, inclusive, anterior a la distinción de esencia y existencia: comprendiéndolas en su misma intimidad, con ellas se constituye como tal y sin residuo. No necesita de más, pero tampoco las trasciende.

4. La naturaleza del ente. 1. Las aclaraciones nominales y las delimitaciones de los epígrafes que preceden nos han llevado a la conclusión de que el ente es unidad de esencia y existencia. La

positiva dilucidación de la naturaleza del ente exige que extendamos los análisis a esa triple implicación: la existencia, la esencia y la unidad de ambas.

En primer lugar, la existencia. Sobre la gramática de este vocablo ya dijimos lo suficiente más atrás. También nos ocupamos de apartarla de su significación primitiva, según la cual expresaba el ser con relación a un origen, así como de su significación actual en los movimientos existencialistas para los cuales conserva la relación a su origen, pero en oposición al ser. Cuando se describe la existencia como «aquello por lo cual una cosa está fuera de sus causas y de la nada» [89] se permanece todavía en el momento de la etimología. Se describe la existencia por la función que desempeña en los entes de nuestra experiencia. La función que algo desempeña basta, en efecto, para imponerle nombre. Pero una cosa suele ser la imposición del nombre y otra aquello a lo que el nombre se aplica. Y esto último es lo que ahora nos interesa aclarar. Lo que primeramente se nos manifiesta en las cosas causadas es la posición fuera de las causas que etimológicamente expresa la existencia. Pero esta palabra se aplica precisamente a aquello cuya función, manifestada en el ente que tiene origen, es la posición fuera de las causas. Y por eso puede extenderse el vocablo al ente que carece de causa. Hablamos, en efecto, de la existencia de Dios, aunque sabemos bien que, siendo incausado, ninguna función de originación precisa. Tras la función que se manifiesta en la posición fuera de las causas y de la nada hay algo, ejerciéndola o no, que es más hondo y radical. Es el ser, el acto mismo de existir por el que algo se denomina ente y lo es. Tomamos, pues, la palabra «existencia» como sinónima del *esse* latino en cuanto expresivo del acto de ser, tal como se explica en este texto de Tomás de Aquino: «se dice *esse* al acto del ente en cuanto ente, esto es, a aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad» [90].

Destaquemos, para comenzar, esta última aserción: *la existencia es aquello por lo que algo se denomina ente.* En efecto, algo se llama ente porque existe en sí o subsiste (sustancia), o porque existe en otro (accidente), o porque es principio de subsistencia (forma), o porque es disposición del existente (cualidad), etc. Luego todas las cosas se denominan ente por la existencia, ya porque sean o tengan existencia, ya porque digan alguna relación a la existencia.

Con lo cual es fácil advertir la validez de esta conclusión: *la existencia es aquello por lo que algo es ente.* Si nuestro decir está fundado y tenemos clara conciencia de que sólo por la existencia se llama ente a algo, resultará que la existencia es de tal manera imprescindible a la constitución del ente que, si ella falta, aquel algo se volatiliza hasta llegar a esfumarse en los oscuros territorios de la nada. Desexistencializar el ente es ponerlo en el

---

89 Existentia definitur: id, quo res existit, seu quo est extra causas et extra nihilum. (GREDT, J., *Elementa philosophiae,* núm. 616.)

90 Esse dicitur actus entis in quantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu, in rerum natura (Quodl. IX, a. 3).

disparadero del anonadamiento. Considerarlo dotado de existencia es la primera condición para entenderlo.

Sin la existencia, la entidad se fuga, y con ella se hace presente. Es debido a que la existencia hace ser. Podemos, pues, dar un paso más en nuestro intento de apresarla: *la existencia es aquello por lo que el ente es.* Se dirá que entre hacer que algo sea ente y hacer que el ente sea, la diferencia es mínima. Tanto mejor, pues es señal de que no abandonamos la existencia para ir precipitadamente en busca de otra cosa. Y se advierte más claramente que no debe ser extraña a la naturaleza del ente. Si por la existencia algo se llama ente y lo es en verdad, es justamente porque por ella también está *siendo.* La existencia, entrañada en el ente, es ingrediente inexcusable de su definición y concepción. En buen camino estaba, pues, la descripción expresada más atrás, y según la cual el ente *es lo que es,* es decir, aquello que existe. La existencia ejerce principalísimo papel en el nombre, en el concepto y en la realidad del ente. Cayetano lo vio bien: In entis nomine duo aspici possunt, scilicet id a quo nomen entis sumitur, scilicet ipsum esse quo res est, et id ad quod nomen entis impositum est, scilicet id quod est[91]. Y mucho antes había escrito: Ipsum quo res est, scilicet actualis existentia, non est extraneae naturae ab ipso quod est, sed per propria ipsius quod est constituitur[92]. Lejos de ser extraña a la naturaleza de lo que es, la existencia constituye activamente el ente haciéndole ser en acto. Con toda la redundancia que se quiera, el acto de ser hace ser en acto.

Para ello, en sí misma considerada *la existencia debe ser acto,* es decir, energía. Trátase de una energía fontal, fundamental y radical. La existencia es la raíz vivificadora de todo lo que en el ente hay, el fundamento en que descansa y desde el cual cobra positividad y concreción, la fuente inexhausta de donde surge, brota y se alimenta. Todo aquello que, por decirlo de alguna manera, se halla en los confines de la nada o en la virtualidad del agente o en la potencia de la materia adquiere realidad poniéndose en el ente cuando la existencia llega. La existencia es ese acto que presencializa lo ausente y patentiza lo oculto, esa energía interior, inmanente que realiza cada cosa, siendo causa de su ser y de sus operaciones.

La aserción de Kant, según la cual la existencia es la posición absoluta de una cosa con todas sus determinaciones, encierra una gran verdad si se la entiende rectamente, esto es, si lo determinado y puesto surge efectivamente de la posición que la existencia ejerce. La existencia es, en efecto, acto supremo de posición absoluta y definitiva. Como diría la Escuela, *acto de todos los actos y de todas las cosas.* «Ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo, pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente, o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo existencia *(esse)* es la actualidad de todos los actos»[93].

91 *In De ente et essentia,* ed. de Maria, pág. 87.
92 *Id.,* pág. 22.
93 *II Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4.

Porque es actualidad de todos los actos, la existencia *es acto último* y *definitivo.* Toda presunta realidad que pueda ponerse con prioridad a ella queda inscrita en el ámbito de la potencialidad. Y sólo por la existencia, la potencialidad misma es efectiva. La existencia clausura todas las potencialidades haciéndolas efectivas, reales. La realidad se constituye, pues, merced a la existencia. Por ella también queda dispuesta para la fecundidad. El obrar mismo, la operación, que parece ampliar la actualidad, es también desbordamiento del ser, secuencia del existir: *operari sequitur esse.* La ultimidad de la existencia, lejos de ser contradicha por la operación, tiene en ella su mejor cumplimiento.

Suelen los filósofos considerar al acto como perfección. Siendo, pues, la existencia, como acabamos de ver, acto último, debe decirse también que *es perfección máxima.* Actualidad de todos los actos, el existir es igualmente perfección de todas las perfecciones. La existencia es actualidad, y por ello actualiza; es perfección, y por lo mismo perfecciona. Y esta función la ejerce en el plano constitutivo. Por tanto, desde el interior de cada cosa y alcanzándola en su integridad. Ni la más leve brizna de realidad de una cosa está sustraída a esa actualización y perfección del existir. La existencia, actuando y perfeccionando, es la expresión más absoluta de la generosidad. Da sin compensación alguna. Si las palabras no estuvieran cargadas de matices morales, diríamos que esa función de la existencia es un gesto de plena abnegación y de supremo sacrificio. En el caso del ente finito, como tendremos ocasión de ver, la existencia actuando sufre una determinación, y perfeccionando padece una contracción y se limita. Los metafísicos suelen expresar esto mismo diciendo que la existencia se comporta en la constitución de la cosa en la línea del ente de una manera *formal,* es decir, no material ni subjetiva ni receptivamente. La existencia *es máximamente formal.*

De todo ello es fácil obtener esta última conclusión: la existencia *es lo más íntimo y profundo* que puede encontrarse en una cosa cualquiera. Para que el existir actualice, perfeccione, formalice y constituya una cosa y todas sus partes, debe penetrarlas desde su raíz y abrazarlas en su integridad. La existencia es intimidad y penetración, profundidad y alumbramiento. Desde la más secreta interioridad aflora el existir cruzando y penetrándolo todo. En ese cruzamiento y en esa penetración se constituye precisamente el ente como ente.

Al llegar al final de nuestras descripciones y sin afán definitorio, pues la definición del existir no es posible, por no encontrarse en el ámbito del concepto, volvemos la atención al texto de Santo Tomás citado al comienzo, y resumimos todo lo dicho en esta descripción: *la existencia es el acto del ente en cuanto ente.* Creemos preparado al lector para que logre por sí mismo una cierta inteligencia de la frase y del existir en cuanto tal.

2. El segundo elemento cuyo análisis nos propusimos hacer es el constituido por la esencia. Prolongando las aclaraciones nominales del epígrafe **2** de este mismo artículo y saltando a un plano conceptual, debemos comenzar afirmando que la esencia significa «algo común a todas las naturalezas,

por las cuales los diversos entes se colocan en diversos géneros y especies» [94]. La fórmula tomista *aliquid commune omnibus naturis* no debe entenderse, como se ha cuidado de señalar Cayetano, en el sentido de que la esencia exprese alguna naturaleza común a todas las naturalezas [95].

La esencia, pues, es *aquello por lo que una cosa es lo que es.* Si se quiere permanecer más cerca de la letra de Santo Tomás, dígase que la esencia es *aquello por lo que una cosa se constituye en su propio género o especie.* Mas habida cuenta que aquello por lo que una cosa es o por lo que se constituye en su propio género, se expresa por la definición, que nos indica precisamente qué es la cosa, *quid est res,* no debemos extrañarnos que los filósofos medievales cambiasen el nombre de esencia por el de *quididad.* Al advertírnoslo Santo Tomás, nos recuerda que es precisamente esto lo que Aristóteles llama con frecuencia *quod quid erat esse,* «aquello que era el ser». Trátase de una versión literal de la desconcertante fórmula aristotélica τό τί ἦν εἶναι. *Quod quid erat esse,* que Santo Tomás explica como *hoc per quod aliquid habet esse quid,* es decir, aquello por lo cual algo tiene el ser algo, ha venido a significar el ser quiditativo, la quididad o esencia.

Las equivalencias registradas, según las cuales la esencia se expresa por la quididad y ésta por la definición, nos conducen a dos observaciones que consideramos capitales. De una parte, habida cuenta de que la definición de una cosa incluye únicamente los elementos primitivos y permanentes, es decir, aquellos sin los cuales la cosa en cuestión no sería lo que es, y que se mantienen bajo las posibles modificaciones accidentales, la quididad o esencia parece referirse únicamente a lo «sustancial». Por tanto, no significa todo lo que la cosa es, y menos todo lo que puede ser; la esencia se refiere más bien a aquello que la cosa no puede no ser. Esto es cierto. Pero también lo es que de aquellos elementos primitivos han derivado ya y pueden seguir derivando una muchedumbre de elementos «accidentales», y que, permaneciendo la cosa «sustancialmente» idéntica, varios elementos pueden aparecer y hasta desaparecer. A todos ellos se extiende la esencia, amparándolos y sosteniéndolos. En este sentido la esencia comprende todo lo que la cosa sustancialmente es y no puede no ser y se extiende a todo lo que accidentalmente puede llegar a ser. A la riqueza ontológica de una cosa pertenecen también todas sus virtualidades.

De otro lado —y esta observación es aún más importante—, es claro que en la definición o en el concepto de una cosa no se incluye la existencia. Es lo que expresó Kant al escribir: «La existencia no es evidentemente un verdadero predicado, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa....Cualesquiera que sean los predicados que atribuyo a una cosa, aunque fueran lo bastante numerosos para determinarla completamente, nada les añado al añadir que la cosa existe» [96]. Es también lo que en forma más lapidaria había expresado Santo Tomás diciendo que la existencia de las

---

94 *De ente et essentia,* c. 1.
95 Cfr. *In De ente et essentia,* c. 1.
96 *Crítica de la razón pura,* lib. II, c. 3, sec. 4.ª

cosas *est extra genus notitiae*[97]. La existencia está fuera del género de la noticia, es decir, del concepto y, por consiguiente, de la quididad o esencia. Si la definición encierra toda la esencia y sólo a ella, la existencia es, en efecto, extraesencial y no debe computarse entre las perfecciones esenciales. Conviene, empero, no precipitar la conclusión a que no pudo sustraerse el mismo Kant, e identificar entitativamente lo real con lo posible y lo posible con lo pensado y buscar posteriormente sus diferencias en una peculiar relación a las facultades cognoscitivas. Ni siquiera cabe la identificación de la esencia posible con la esencia actual. Pensar que posibilidad y actualidad son como dos estados de la misma esencia, primitivo uno y derivado otro, es un grave despropósito. No se puede concebir la existencia como un añadido a la esencia posible para constituir el ente actual. Tampoco es la existencia algo segregada de la esencia actual para formar el ente posible. Las fórmulas: esencia posible + existencia = ente actual o esencia actual + existencia = ente posible, carecen por entero de significación. Más aún, son disparatadas, contradictorias. La existencia, que no es un añadido ni un segregado, es algo entrañado en el ente mismo. La única conclusión legítima de todo lo dicho debe expresarse así: la esencia no comprende la integridad de un ente; es solamente el elemento que hace que un ente sea tal ente. *La esencia es el principio de la talidad del ente.*

Como principio real de talidad, la esencia destaca al ente, definiéndolo y configurándolo. Por la esencia, los entes se diferencian entre sí, se inscriben en determinados grados del ser y hasta se individualizan en su seno. Puede decirse, pues, que la *esencia es el principio de individualidad* de los entes.

Lo que en el interior de un ente acompaña inexcusablemente a la esencia es la existencia o el *esse*. Ya hemos registrado que la esencia tiene un claro parentesco nominal con *esse*. Sospechamos que este parentesco nominal está basado en un más fundamental parentesco entitativo en virtud del cual la esencia misma deriva del *esse*. En este sentido la esencia puede entenderse como una modalización o concreción del *esse*. Como principio de talidad, visto en relación al existir, *la esencia es el modo real de ser* característico de cada ente.

Sin la existencia no habría ente ni, por tanto, esencia. Más también es cierto que sin esencia no habría entes, pues éstos exigen variedad de modos de ser, diversidad de concreciones del existir. Por lo mismo, podemos decir que la esencia es el término en que se concreta el existir, *el sujeto de la existencia* o del *esse*. Como tal, la esencia recibe la existencia y, en cierto sentido, la causa. Es lo que expresa la fórmula de Santo Tomás ya citada: «se llama esencia en cuanto por ella y en ella la cosa tiene existencia *(esse)*».

Con esta concepción de la esencia como sujeto del acto del existir hemos alcanzado la meta de nuestras preocupaciones en una vía ascendente o inventiva. El constitutivo formal de la esencia es precisamente ser sujeto de la existencia, detentar el acto del *esse*. Para proseguir los análisis sería pre-

97 *De Ver.*, q. 3, a. 3, ad 8.

ciso cambiar la ruta, ingresando en la vía descendente o deductiva. No es, empero, necesario. Recordemos únicamente que el sujeto de la existencia cumple de hecho otras funciones derivadas, tales como las de dotar al ente de inteligibilidad, darle permanencia y orientar sus operaciones.

3. Nos queda sólo por tratar el tercer punto: la unidad de esencia y de existencia. La manifestación de esta unidad o, por mejor decir, su expresión misma, es el ente. Son tres los términos que es preciso armonizar: *el ente* como un todo unitario en cuyo seno se registra la dualidad de *esencia* y *existencia*. Comenzamos por advertir que esta dualidad no atenta contra la unidad de nuestra idea de ente. La doble significación que entraña el ente cuando se lo considera como nombre o como participio no tiene mucho que ver en este asunto. Todo es cuestión de una inicial gravitación sobre uno u otro de los elementos de aquella dualidad. La consideración del ente como nombre no nos encierra en la esencia, pues ésta hasta se denomina en función del *esse*. Y el ente como participio tampoco nos encierra en la existencia, pues como tal participio supone un sujeto participante, es decir, una esencia receptora. En ambos casos se parte de un aspecto para terminar en el otro. Es lo que tenemos registrado más atrás: el ente como nombre designa directamente la esencia y oblicuamente la existencia; el ente como participio expresa, por el contrario, de manera directa la existencia, e indirectamente la esencia. No estamos ante dos ideas diversas, sino ante dos perspectivas de una idea única. Por eso no puede decirse que tengamos una noción de ente que sea común al ente como nombre y al ente como participio, de la cual fuesen las de éstos una división o desglose. Desde supuestos diferentes pudo establecerlo Suárez con todo rigor[98].

Esta noción, una y distinta, nos remite a una realidad unitaria, a un todo dotado, asimismo, de unidad. Es imposible examinarlo a la luz de la experiencia. Trátase de un todo metaempírico con propiedades diferentes del todo integral. En éste, las partes de que se compone se colocan unas al lado de otras. Hay en el todo integral yuxtaposición de partes que, al reunirse en el espacio, constituyen un conjunto extenso. Sirva de ejemplo un árbol con sus raíces, tronco, ramas, hojas y flores. Cada una de las partes funciona como órgano del conjunto. Respecto de otra puede estar, más que simplemente yuxtapuesta, inscrita o circunscrita. Nada de esto encontramos en el todo metafísico. Los elementos de que consta, ni siquiera son partes yuxtapuestas susceptibles de inscribirse una en otra o de circunscribirse una a otra. Esencia y existencia no son partes que integren el ente. No es que una mitad del ente sea esto sin existir y la otra mitad exista sin ser nada determinado. No hay entre ellas mera unión por contacto o reunión extrínseca. La esencia y la existencia se unen penetrativamente, compenetrándose intrínseca e íntimamente. La existencia cruza el todo entitativo transido de esencia. La esencia penetra al ente que la existencia actualiza. Existencia y esencia se dan en el fecundo abrazo que constituye al ente mismo.

98 Vid. *Disp. met.*, II, s. 4, n. 9.

Debe pensarse aún que el ente no se realiza a partir de la esencia y de la existencia como si fuese un resultado de su mutua relación. El ente goza de prioridad sobre la relación y no puede reducirse a ella, pues la relación lo presupone. Esencia y existencia sólo pueden ponerse en relación en el seno del ente y tampoco le preceden. Con ellas se instituye o constituye, se impone o compone; sin ellas se anonada o aniquila. Decimos *con* ellas y no *de* ellas. El todo entitativo es un compuesto *«cum his»*. La esencia y la existencia no forman un compuesto *«ex his»*, análogo al de la materia y la forma en el seno del cuerpo. La composición entitativa tiene hondas diferencias con la composición sustancial, y de ellas habremos de ocuparnos más adelante. Por ahora sólo nos referiremos a lo que consideramos imprescindible. Como todo entitativo, yo soy «esente» y existente, y como todo sustancial, soy material y espiritual. Soy una realidad espiritual, pero no enteramente tal; soy también una realidad material, aunque no íntegramente tal: mi esencia sustancial forma un contenido en el que entran una materia determinable y una forma determinante o alma espiritual. No puedo, empero, decir que yo no sea enteramente existente ni que algo de mi ser esté sustraído a la esencia. Mientras la materia y la forma constituyen un único contenido de esencia, la existencia no es determinación alguna de la esencia, como dijo Kant, y está fuera de la quididad, como había expresado Santo Tomás. La existencia no añade nada al contenido de esencia, pero pone en el ser el contenido mismo con todas sus determinaciones.

El ente es un todo metafísico dotado de unidad de composición *«cum his»*. Con ello queda ciertamente descartada la unidad de simplicidad de nuestra idea del ente. El ente significa «lo que es», y no se refiere exclusivamente a la esencia ni a la existencia. Nuestra idea de ente es portadora de dos elementos. Por eso hablamos de unidad de composición. Sería, empero, aventurado hablar de composición *real* como si aquellos dos elementos fuesen realmente distintos en el ente en cuanto tal. El acabamiento que para la esencia supone el existir nos exige ciertamente pensar la esencia en orden a la existencia. En cuanto a la existencia misma, como pura posición en el ser y con la cual se pone la esencia, ¿no exigirá otra idea para poder ser pensada? Si la existencia hace real e inteligible a todo lo demás, debe ser por sí misma inteligible y real. Si todo le es relativo, ella no puede ser relativa a nada. En consecuencia, deberá ser declarada absoluta. La existencia debe ser pura posición de sí por sí. Queda, pues, abierta la perspectiva para la posibilidad de afirmar una existencia que no sería el existir de una esencia ni de un sujeto, de una pura existencia subsistente por sí misma. El *ipsum esse subsistens* sería un ente absoluto y simplicísimo. La unidad de estructura de la esencia y la existencia en el todo entitativo debe ser compatible tanto con la real simplicidad de Dios cuanto con la real composición de lo finito. Se nos clarifica, pues, como unidad de composición mental.

La unidad de composición se opone a la unidad de orden que se observa en ciertas realidades morales y a la unidad accidental propia del agregado amorfo o del montón. No advertirlo nos llevaría de nuevo al modelo de los

todos integrales. La esencia y la existencia se compenetran íntimamente, bien que sin fusión ni confusión. Los elementos del todo entitativo deben comportarse como la potencia receptora y el acto determinante.

Finalmente advertiremos que esta unidad de composición racional no puede ser colocada en el puro plano del concepto. Ello equivaldría a ponerla en el ámbito exclusivo de la esencia. La estructura reflejada en el concepto, como la de materia y forma, es una estructura esencial del tipo que hemos llamado unión «ex his». La unidad de esencia y existencia no cabe en el concepto. Mientras la forma puede constituir parte de la esencia por ser algo de ella —el alma es algo del cuerpo, a saber, su forma—, la existencia es, según hemos dicho reiteradas veces, extraesencial. Concebir la existencia como la actualidad de la esencia equivale a negar la estructura de esencia y existencia. Y esta negación se monta sobre la ignorancia de la originalidad del existir. El ente es «lo que es» o «lo que existe»; más que un puro concepto, un juicio en el que hay asumido un concepto; o mejor, el ritmo elocuente de un juicio en el que no falta nada, pues el sujeto viene expresado en «lo que», y el acto de composición o afirmación se menciona en el «es» o «existe».

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, III, IV, IX y X.—SANTO TOMÁS, *In Metaph.*, entre otros lugares, IV, lect. 1; V, lect. 9, y VI, lect. 1; *De ente et essentia*.—CAYETANO, *De nominum analogia*. *De conceptu entis*, ed. P. Zammit, 1934.—SUÁREZ, *Disp. met.*, II.—M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, 1926.—M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, I, 1927; trad. esp., 1951; *Einführung in die Metaphysik*, 1953, trad. esp., 1956; *Zur Seinsfrage*, 1956.—A. MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, 1933.—J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, 1934, trad. esp., 1945.—M. BLONDEL, *L'être et les êtres*, 1935.—N. BALTHASAR, *L'être et les principes métaphysiques*, 1935.—G. MARCEL, *Être et avoir*, 1935; *Le mystère de l'être*, 2 vols., 1951, trad. esp. en un vol., 1955.—M. MÜLLER, *Sein und Geist. Systematische Untersuchung über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1940.—J. DE FINANCE, *Être et agir*, 1943.—J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, 1943, trad. esp., 1950.—L. LAVELLE, *De l'être*, 1947.—O. PHILIPPE, *Le processus de l'être*, 1947.—É. GILSON, *L'être et l'essence*, 1948, trad. esp., 1951.—F. ALQUIÉ, *La nostalgie de l'être*, 1950.—J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 1951.—H. CONRAD-MARTIUS, *Das Sein*, 1957.—Agréguense los manuales y tratados de metafísica, así como los diccionarios y vocabularios filosóficos.

CAPÍTULO III

LAS PROPIEDADES DEL ENTE Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

PROEMIO

1. Determinada la naturaleza del ente y establecida la síntesis de sus elementos constitutivos, procede avanzar al estudio de las propiedades o atributos del ente como tal. Siempre ha preocupado a los filósofos la cuestión de las propiedades del ente. Los griegos se ocuparon de las nociones de unidad, verdad y bondad. Los escolásticos profundizaron esos temas y distinguieron hasta siete «trascendentales» con los nombres de ente, cosa, algo, uno, verdadero, bueno y bello. En la actualidad sigue preocupándonos la cuestión de los valores supremos.

Tiene el problema tal gravedad que a él se trenza la posibilidad misma del progreso de la metafísica. ¿Debe la metafísica detenerse en el estadio en que la dejamos en el capítulo anterior y limitarse a la contemplación del ente como síntesis de esencia y existencia? La sola formulación de ese interrogante nos está impulsando hacia nuevas conquistas en el territorio de la entidad. La pregunta ¿qué es el ente? se ha contestado así: unidad de esencia y existencia. Pero la respuesta está invitándonos a un desdoblamiento de la pregunta fundamental de la metafísica. ¿Qué riqueza encierra la existencialidad y qué perspectivas nos ofrece su consideración? ¿Qué es lo que existe y cómo está constituido el existente? La primera de estas preguntas parece apuntar a las generalidades del ente, a ciertos aspectos que deben presentarse en todo cuanto existe, cualquiera que sea su modalidad. Estos modos generales del ente suelen llamarse «trascendentales». El segundo interrogante, por el contrario, se sitúa en la línea de las particularidades del ente, diversificado en ciertos modos que se llaman predicamentos o categorías.

Por ahora nos ocuparemos únicamente de los modos generales o trascendentales. Acabamos de indicar que pasamos a ellos desde el ente por una especial consideración de la existencialidad. Mas, ¿cómo se verifica en concreto este tránsito? La pretensión de ciertos idealistas manejando una pura dialéctica rigurosamente deductiva suele perderse en la esterilidad o dar paso

a construcciones que tienen más de líricas que de metafísicas. De la pura razón de ente nada puede sacarse que nos haga avanzar sobre ella misma. Sólo con nuevas apelaciones a la experiencia y merced a un proceso de integración de los elementos más generales de lo real con la experiencia fundamental, ya estudiada, puede la actividad discursiva del entendimiento realizar un progreso en el pensamiento metafísico. El desarrollo conceptual del ente no se verifica como si la multiplicidad de las ideas surgiera de la idea del ente. El ente como ente no es un surtidor ni un hontanar. Como la idea del ente, todas las demás ideas tienen su origen en la abstracción y en la experiencia. Lo que sí sucede es que todas las demás ideas son determinaciones del ente, «del cual arranca como de su centro toda la concatenación de los conceptos». En *De Veritate*, q. 1, a. 1, nos ofrece Santo Tomás un esquema de esta concatenación de los conceptos más cercanos al ente. Aquello que el entendimiento concibe como lo más conocido y en lo que resuelve todos los demás conceptos es el ente. De donde se desprende que todos los demás conceptos tienen que formarse por adiciones al concepto de ente. Pero al ente no se le puede añadir nada como cosa extraña, porque cualquier cosa que pudiera añadírsele sería ente. Se dice, empero, que se añade algo al ente cuando esa adición es un modo del mismo, no comprendido en su concepto. Ahora bien, esta diferenciación interior del ente puede efectuarse de dos maneras: por expresión de los modos *particulares* del ente, con lo que se obtiene el repertorio de las categorías, o por expresión de los modos *generales*, que convendrán de manera universal y necesaria a todo ente. En este último caso, del que ahora nos ocupamos, puede, a su vez, ocurrir de dos maneras: en cuanto conviene a todo ente considerado en sí mismo y en cuanto conviene a todo ente considerado en orden a otro. Si el ente es afectado en sí mismo, obtenemos dos nociones trascendentales, según que se exprese en él algo positivo o algo negativo. Afirmativamente parece que no hay nada que pueda aplicarse a todo ente en sí mismo más que su esencia, la cual se expresa por el nombre de *cosa, res*. Negativamente no se puede significar más que la indivisión del ente, que es expresada por la palabra *unidad*, pues *uno, unum*, no significa otra cosa que el ente indiviso. En el segundo caso, es decir, cuando considera al ente en orden a otro, puede haber una relación de división o separación o una relación de conformidad. La primera es expresada por el término *algo, aliquid*. La segunda puede ser doble, pues el alma, que puede entrar en conformidad con todo ente, dispone para ello de dos potencias, intelectiva y apetitiva; la conformidad del ente con el entendimiento es expresada por la palabra *verdadero, verum*, y la conveniencia del ente con el apetito se llama *bueno, bonum*[1].

---

[1] La extraordinaria importancia de este texto aconseja lo transcribamos aquí íntegramente: Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti

Según este texto, al lado de la noción primera se enumeran otras cinco nociones trascendentales. Los filósofos modernos se complacen agregando lo *bello, pulchrum,* que parece expresar también un aspecto absolutamente general del ente. El repertorio de las nociones trascendentales se extendería a siete: *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum.*

2. Ligadas a las nociones trascendentales se dan también ciertas verdades primeras que Aristóteles llamó axiomas. Como la noción del ente es la primera de las nociones trascendentales, parece natural que desempeñe un papel primordial en los axiomas. Por ello se les llama con razón principios *ontológicos* o *principios* del ente. También fue Aristóteles quien puso de relieve que tales verdades, axiomas o principios deben ser tratados por la metafísica, ya que tienen la misma amplitud y universalidad que el ente, objeto de ella. Prefieren otros autores ocuparse de ellos en lógica, porque tales principios son los reguladores de toda la actividad racional. Como tales, se llaman principios demostrativos. Conviene, empero, advertir que antes de presidir el funcionamiento de nuestra mente, y precisamente por ello, tienen el valor de leyes objetivas del ente. Y así serán considerados aquí. Mas, por eso mismo, nos ocuparemos sólo de aquellos principios que, rela-

---

non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III *Metaphys.*, quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicentur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

Quod dupliciter contingit: *uno modo* ut modus expresus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.

Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus *dupliciter* accipi potest: *uno modo* secundum quod consequitur omne ens in se; *alio modo* secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud.

Si *primo modo,* hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen *res,* quod in hoc differt ab *ente,* secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *rei* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur *secundo modo,* scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse *dupliciter.*

Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid:* dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.

Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III *de Anima.*

In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomem *bonum,* ut in principio *Ethic.* dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomem *verum.*

cionándose al ente, deben ser absolutamente comunes y primeros. Sobre el número y el orden de los primeros principios no están de acuerdo los autores. Nos ocuparemos muy especialmente de cuatro principios metafísicos —de contradicción, de identidad, de razón suficiente y de conveniencia—, que relacionaremos al ente en cuanto ente a través, respectivamente, de las propiedades trascendentales aliquidad, unidad, verdad y bondad.

Para mayor facilidad en el estudio de este amplio y complejo capítulo distribuiremos la materia en los siguientes artículos:

1.º Las propiedades trascendentales en general.
2.º La aliquidad y el principio de contradicción.
3.º La unidad y el principio de identidad.
4.º La verdad y el principio de razón suficiente.
5.º La bondad y el principio de conveniencia.

ARTÍCULO I.—LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES EN GENERAL

1. Existencia y división. 1. Enumeramos más atrás las siguientes nociones trascendentales: ente, cosa, uno, algo, verdadero, bueno, bello. Hay que advertir, empero, que no toda noción trascendental es una propiedad trascendental. Huelga decir que el ente no es propiedad del ente. Tampoco parece que lo sea la *cosa.* Por el hecho de ser trascendental una propiedad debe estar ligada al *ens transcendentale,* sujeto en el cual descansa o del que deriva. Mas por el hecho de ser propiedad debe distinguirse conceptualmente del ente. La propiedad trascendental, en una palabra, debe ser un atributo universal no sinónimo del ente, sino ligado a él como secuencia suya. El concepto de cosa, empero, según el testimonio citado de Santo Tomás, resulta de considerar al ente en sí mismo y afirmativamente, por lo que cosa y ente difieren únicamente en que mientras el ente hace inmediata referencia al acto de existir, la cosa expresa de manera inmediata la esencia o quididad. Entonces, esta diferencia o es la que existe entre el ente como participio y el ente como nombre o la que se da entre el ente tomado como un todo y la esencia como uno de sus elementos. En el primer caso no se sale de la significación explícita del ente, pues el ente participial o nominalmente tomado no da lugar a dos conceptos distintos, sino a perspectivas de un mismo concepto, según tuvimos ocasión de poner de relieve más atrás. En el segundo caso la cosa no indica una secuencia del ente, es decir, algo que deriva de su naturaleza, sino que expresa su naturaleza misma. En consecuencia, debemos excluir a la noción trascendental que denominamos cosa, *res,* del repertorio de las propiedades del ente.

Sin embargo, no podemos resignarnos con esta exclusión. Es cierto que la cosa entendida de esos dos modos, es decir, significando el ente como nombre o expresando la esencia del ente no puede ser una propiedad trascendental. Positivamente y en sí mismo nada puede revelarnos el ente que difiera de sí propio. Cabe, empero, una consideración del ente que no ha sido

todavía destacada y que puede conducirnos a un nuevo sentido del ente, emparentado con la *res,* de donde resultará la propiedad trascendental que llamaremos «realidad». En una investigación sobre el ente trascendental que, por desgracia, permanece todavía inédita, dice Jesús García López: «De las distintas consideraciones que pueden hacerse del ente y en las cuales basamos la deducción de sus propiedades trascendentales, hay una que atiende a la relación de disconveniencia del ente con otro término distinto; pero, si bien se observa, ese otro término no sólo puede ser la nada y los otros entes (de donde resultan los dos sentidos de la palabra algo), sino también el ente de razón o la pura apariencia del ente, y de aquí puede resultar la propiedad trascendental «realidad». Así como el ente se dice *algo* por su oposición a la nada (y también por su oposición a los otros entes), así se dice *real* por su oposición a la pura apariencia, al puro ente de razón.» Examinemos esto en algunos de sus pormenores:

Tendremos ocasión de comprobar más adelante que el ente en su oposición a la nada se patentiza como *algo.* Ahora pretendemos enfrentarlo con la mera apariencia en la esperanza de que se nos revele como *realidad.* Cuando hablamos de apariencia, no nos referimos a fenómenos, aparición, desocultamiento y otras nociones semejantes. Nos referimos a la «apariencia de ente», es decir, a algo que se ofrece como ente cuando propiamente no lo es, que se parece a él sin serlo. Una apariencia tal es el llamado «ente de razón».

No todo lo que se refiere a la razón es un «ente de razón» en sentido estricto. No lo es la obra externa realizada bajo la dirección de la razón; ni lo que emana de ella o de su ejercicio permaneciendo allí como en su sujeto, como sucede con los actos intelectivos y los hábitos; ni lo que se enfrenta a ella de una manera positiva y primaria como objeto de conocimiento. Sólo es ente de razón aquello que sin tener existencia ni esencia alguna, actual o posible, se da de un modo objetivo en el entendimiento. Así entendido, el ente de razón es objeto de la lógica. Confundirlo con el ente propiamente dicho y hacerlo objeto de la metafísica sería el más grave de los errores. Es natural que la apariencia de ente presuponga el ente. Cuando nuestro entendimiento entra en ejercicio tiende hacia algo —*in-tendit*— que se ofrece como término intencional. De aquí que el concepto pueda llamarse *intención.* Si el entendimiento concibe algo tal cual es en sí, se obtiene la *primera intención.* Volviendo sobre ese concepto y fundado en él forma la *segunda intención.* Es precisamente ésta la que se llama «ente de razón». Se comprende ahora más fácilmente que el ente de razón sólo puede existir en cuanto es concebido por el entendimiento. Propiamente no es ente ni de suyo tiene esencia ni existencia, pero es concebido como si lo fuera. Está entre el ente y la nada con los que conviene en algo y en algo se diferencia. El ente de razón es no-ente (en esto conviene con la nada y se diferencia del ente) concebido como ente (en esto se diferencia de la nada y conviene con el ente).

Repárese en que esta última conveniencia va del ente de razón al ente propiamente dicho y no de éste a aquél. El ente de razón es un ente refle-

jado, desrealizado a partir del ente. Respecto a él es pura apariencia, mero reflejo o simple irrealidad. La oposición del ente a su apariencia nos patentiza así la coincidencia de ente y realidad. Como el ente se dice algo por su oposición a la nada, debe decirse realidad por oposición a la apariencia. De su conflicto con el ente de razón surge enriquecido el ente esencial y existencialmente. Lo que es y no es pura apariencia es *realidad*. «Se trata, sin duda —sigue diciendo García López—, de una propiedad primaria o inmediata, puesto que se deduce del concepto mismo del ente sin la mediación de ninguna otra propiedad; el ente se opone por sí mismo a la pura apariencia, por el mero hecho de ser ente... Se podría pensar que la realidad, aun siendo una propiedad primaria del ente, no fuese una propiedad simple, sino compleja o disyuntiva en el sentido de que todo ente es real o irreal. Pero esto se basa en la ilusión de que el ente de razón es uno de los miembros en que puede dividirse el ente; ilusión decimos porque la misma división del ente en ente real y ente de razón no es nada real, sino también otra pura apariencia, otro puro ente de razón... Por desgracia, esto que a nosotros nos parece claro, no ha sido hasta ahora tenido en cuenta por los tratadistas del ente trascendental, y en ninguna obra que conozcamos se hace alusión a la realidad como propiedad del ente. ¡Tanto ha podido —ésta creemos que es la explicación— la ilusión de que el ente se divide verdaderamente en ente real y ente de razón!»

2. Tenemos ya justificada la existencia de una propiedad trascendental que hemos denominado «realidad». Prosigamos. En la numeración que nos sirve de pauta sigue en turno la *unidad*. Que el uno es una auténtica propiedad trascendental apenas hay autor que lo discuta. Sí hay, empero, quienes le otorgan tan alto grado de jerarquía que parece la consideran como supratrascendental colocándola por arriba del ente. Esto, empero, se refiere más a la naturaleza de la unidad que a su existencia, y en el lugar oportuno nos ocuparemos de ello. También hay unanimidad entre los tratadistas ante los trascendentales verdadero y bueno: todos están de acuerdo en que la verdad y la bondad son auténticas propiedades primarias y simples del ente. En el proemio del capítulo reservamos lugares especiales para su tratamiento. Queda, pues, la aliquidad y la belleza como propiedades trascendentales discutibles y controvertidas.

Al *aliquid* le acontece algo semejante a lo que hemos visto que sucedía a la *res*. Tiene en su entraña significativa un triple sentido que conviene precisar. En primer lugar, puede expresar la esencia o quididad (aliquid = = *ali*qua *quid*ditas). En segundo término designa *un ente* en cuanto distinto de *otro ente* (aliquid = *ali*ud *quid*). Finalmente expresa el ente como distinto del no-ente, como dividido o separado de la nada. Parece claro que quienes se detengan en la primera significación no podrán contar el *aliquid* entre las propiedades trascendentales: en rigor de términos es sinónimo de cosa y ente. Lo mismo sucede con la segunda acepción: aunque explica algo que el ente no dice, eso que explica no se sigue inmediatamente del ente, sino del uno. Sólo en la tercera acepción puede contarse la aliquidad entre

las propiedades trascendentales. Reúne, en efecto, las condiciones exigidas para el caso: al subrayar la oposición del ente a la nada —el ente es distinto de la nada, algo que es no nada— manifiesta un aspecto original y primero del ente. El *algo* expresa lo distinto o determinado, por lo que conviene a todo ente y puede efectivamente predicársele. La importancia de la aliquidad así entendida se comprende tan pronto como se advierte que por ella se supera la antinomia del ente y la nada y en ella se fundamenta el principio de contradicción. Lo examinaremos detenidamente en el artículo siguiente.

3. Para terminar este epígrafe diremos algo de la *belleza*. En pocos temas se encuentran las opiniones tan diametralmente divididas. Para unos, la belleza es una propiedad trascendental; para otros, semejante aserción es totalmente arbitraria. Lo curioso es que ambas posiciones pueden estar montadas sobre principios comunes y hasta derivadas de los mismos textos. Por ejemplo, de éste: *Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem; quia super eamdem rem fundantur...; sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum: est enim bonum quod omnia appetunt... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent*[2]. Quienes defienden la trascendentalidad de la belleza tienden a eliminar de su concepción toda referencia al placer. La misma perfección del ente se diversifica en doble línea: operativa y cognoscitiva. La perfección del ente en la primera línea con respecto a la voluntad es el *bonum;* en la segunda, con respecto al entendimiento, es el *pulchrum.* Pero esta eliminación del placer en la concepción de la belleza es intolerable para quienes van a negar su carácter trascendental. El *placet* pertenece a la definición esencial de la belleza, como la relación al entendimiento es esencial a la verdad, y la referencia a la voluntad es necesaria a la bondad. Y como el placer pertenece formalmente al bien deleitable, siempre inherente a los sujetos y dependiente de ellos y por ellos diversificado, resulta de todo punto imposible colocar la belleza entre los trascendentales.

No nos asustan los exclusivismos, porque la historia nos ha enseñado que suelen ser ruptura de una síntesis y exageraciones de uno u otro de los elementos dispersados. Los exclusivismos pueden ser superados y la síntesis debe ser rehecha. Para ello comencemos por anticipar aquí algunas ideas sobre la verdad y la bondad que desarrollaremos en los artículos siguientes. Mientras la verdad se dice por respecto al entendimiento precisamente, la bondad se dice por respecto de cualquier apetito. «Veritas est adaequatio rei et *intellectus;* bonum est quod *omnia* appetunt.» El entendimiento obra atrayendo las cosas hacia sí, por interiorización; el apetito, contrariamente, tendiendo a las cosas fuera de sí. De aquí que la verdad se encuentra formalmente en el entendimiento y derivada o fundamentalmente en las cosas; la bondad, por el contrario, reside formalmente en las cosas y sólo derivadamente en el apetito. De todo lo cual se concluye que mientras la trascendentalidad de la verdad se funda en la universal apertura del entendimiento,

---

[2] I, q. 5, a. 5, ad 1.

la de la bondad tiene por fundamento la trascendentalidad del ente, es decir, de la perfección por la que las cosas son apetecibles. De ahí también que todo lo bueno sea verdadero para el entendimiento, mas no todo lo verdadero sea bueno para cualquier apetito, sino únicamente para el apetito natural del mismo entendimiento.

Con estas ideas podemos entrar en la consideración de la belleza. ¿Encuéntrase primeramente en las cosas, como la bondad, o en el sujeto cognoscente, como la verdad? Si reparamos en la definición tomista —*pulchra sunt quae visa placent*—, parece que la belleza se da primeramente en el sujeto, pues hace referencia al conocimiento —*visa*—; mas si tenemos en cuenta que el agrado —*placent*— le es esencial, habrá que ponerla primeramente en las cosas. Esto último es lo cierto. La razón de que la verdad resida formalmente en el entendimiento está en que la adecuación en que consiste se da en el entendimiento cuando juzga e interioriza. Pero la relación de la belleza al conocimiento no la encuadra con exclusividad en el juicio, sino que puede darse en cualquiera aprehensión intelectual y hasta sensible. Tampoco le es esencial la nota de atracción o interiorización en el sujeto sólo presente en el acto del juicio y ausente en los demás conocimientos, como el sensible y la simple aprehensión y contemplación. El ingrediente del agrado o placer, esencial a la belleza e inesencial a la verdad, termina relacionándola al apetito que, como hemos dicho, obra tendiendo a las cosas como son en sí mismas. La belleza, en definitiva, se da primeramente en las cosas. Consiste formalmente en algo objetivo que tiene una repercusión subjetiva placentera o agradable a través de un conocimiento. Mas esto es justamente lo que realiza el bien, que no es apetecido sin ser previamente conocido. La belleza, en consecuencia, debe ser inscrita en el ámbito del bien. Con él se identifica objetiva y realmente: *pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem.* Y de él se diferencia porque lo contrae al apetito de las potencias cognoscitivas: *pulchrum respicit vim cognoscitivam.* Por eso, la belleza, en general, es el bien de las potencias cognoscitivas, es decir, aquello que satisface el apetito natural de conocer.

Entendida así, la belleza es un trascendental. Se extiende a todo ente, porque todo ente tiene cierta perfección o bondad que puede satisfacer el apetito cognoscitivo de algún sujeto. Con ello no se ha dicho todavía que sea una propiedad trascendental. Desde el punto de vista de la potencia cognoscitiva al que la belleza mira, pueden distinguirse tres tipos: sensible, espiritual y sensible-espiritual o propiamente humana. Ahora bien, «cualquier potencia cognoscitiva, cuando conoce, unifica lo múltiple y vario bajo una cierta forma o un cierto orden. La unidad en la variedad es, pues, el objeto más conveniente a cualquier potencia cognoscitiva. Así, esta nota corresponde a la belleza trascendental. Si consideramos que todo ser, por el mero hecho de ser, tiene unidad, se puede decir que todo ser, por el mero hecho de ser, es bello. La belleza así entendida es una propiedad trascendental, pero no primaria, sino secundaria, pues supone otras tres propiedades trascendentales: la unidad, la verdad y la bondad. En cuanto a la belleza humana, la belleza apropiada a la capacidad cognoscitiva del hombre, deberá ser de-

finida como el resplandor de lo inteligible en lo sensible, o también, como lo hace Santo Tomás, como «splendor formae super partes proportionatas materiae». Colocándonos en el punto de vista de la belleza humana no puede decirse que ésta sea una propiedad trascendental, ni siquiera secundaria».

Con esto podemos dar por establecido que las propiedades trascendentales propiamente dichas son estas cinco: aliquidad, realidad, unidad, verdad y bondad. Observémoslas en este cuadro que ponemos a modo de recapitulación:

El ente es
- en oposición
  - extrínseca
    - a la nada, *algo* .... ALIQUIDAD
    - a la apariencia, *real* .... REALIDAD
  - intrínseca, indiviso o *uno* .... UNIDAD
- en conveniencia
  - con el entendimiento, *verdadero* .... VERDAD
  - con la voluntad, *bueno* .... BONDAD

2. Naturaleza de las propiedades trascendentales. 1. Acabamos de expresar que todo ente es algo, real, uno, verdadero y bueno. Cada uno de estos predicados puede intercambiarse con el sujeto, quedando el resto lo mismo. Así: todo lo que es *algo* es ente, real, uno, verdadero y bueno; todo que es *real* es ente, algo, verdadero y bueno; todo que es *uno* es ente, algo, real, verdadero y bueno; todo lo que es *verdadero* es ente, algo, real, uno y bueno, y todo lo que es *bueno* es ente, algo real, uno y verdadero. Atendida la naturaleza que expresan, ningún orden de prioridad o posterioridad cabe establecer entre las propiedades trascendentales. Todas son perfectamente simultáneas y todas expresan la misma naturaleza, esto es, la realidad misma del ente. En este sentido, lo que primero conviene destacar es la identidad fundamental de todas las propiedades trascendentales con el ente. Es lo que Santo Tomás se cuidó de afirmar respecto del uno: el uno y el ente no significan diversas naturalezas, sino una y la misma naturaleza, *unum autem et ens non diversas naturas sed unam significant*[3]. Las propiedades trascendentales, pues, no constituyen realidades verdaderamente distintas del ente.

Sin embargo, esta real identidad fundamental del ente y sus propiedades trascendentales debe ser compatible con una evidente diversidad nocional. No expresamos el mismo concepto cuando decimos «algo», «real», «uno», «verdadero» y «bueno». Tampoco cometemos tautología alguna al decir «ente algo», «ente real», «ente uno», «ente verdadero» o «ente bueno». Los segundos términos de esos complejos añaden algo al primero. Mas no pudiendo este añadido inscribirse en el orden de la distinción real, pues lo prohíbe la identidad fundamental que acabamos de reconocer, deberá pertenecer al de la distinción de razón. *Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes*[4]. Las propiedades trascendentales expresan, pues, la misma naturaleza —el ente— desde distintos puntos de vista, según peculiares razones propias de cada una de ellas. Trátase, según hemos visto, de

3 *In IV Met.*, lect. 2, n. 548.
4 *Id.*, n. 549.

relaciones de oposición, negación o conveniencia. «Algo» expresa el ente en su oposición a la *nada;* «real» es el mismo ente *en oposición a su mera* apariencia; «uno» es el ente indiviso; «verdadero» y «bueno» son también el ente en cuanto fundamento de los órdenes del conocimiento y de la apetición.

2. Queda, pues, establecido que las propiedades trascendentales no añaden al ente nada real que lo completaría exteriormente. El ente no puede recibir tales complementos del exterior. Las propiedades trascendentales añaden al ente algo de razón que lo desarrollan desde el interior por un procedimiento de explicitación. Entre el ente y sus propiedades la distinción no es real, sino de razón. Profundicemos este punto examinando de qué distinción de razón se trata.

Una distinción se llama *real* cuando es independiente de nuestro conocimiento. Es la que existe entre una cosa y otra o entre los elementos de una cosa cuando uno de ellos no es efectivamente el otro. Una distinción se llama *de razón* cuando se refiere a elementos que son diversos únicamente por intervención del entendimiento. La distinción de razón puede tener un fundamento en la realidad, y se llama entonces distinción de razón *razonada;* y puede carecer de él correspondiendo a un puro artificio de la mente, en cuyo caso se llama distinción de razón *raciocinante.* Mientras la distinción de razón *ratiocinantis* se funda únicamente en el sujeto *cognoscente,* la distinción de razón *ratiocinatae,* llamada normalmente distinción virtual, se funda también en el objeto *conocido.* Los escolásticos, familiarizados con la finura de las distinciones, aún catalogaban dos clases de esta última: la distinción de razón razonada *perfecta* o distinción virtual *mayor* y la distinción de razón razonada *imperfecta* o distinción virtual *menor,* según que uno de los conceptos contenga a los otros sólo en potencia o pueda contenerlos también virtualmente en acto. Este último es justamente el caso que a nosotros nos ocupa. Los conceptos que las propiedades trascendentales expresan están virtualmente contenidos en acto en el concepto del ente. Expresiones del ente en sus variados aspectos y sus múltiples facetas, las propiedades trascendentales son manifestaciones más explícitas de la riqueza inteligible contenida virtualmente en el ente.

3. Queda una última cuestión para terminar la dilucidación de la naturaleza de las propiedades trascendentales. No hay que confundir la propiedad trascendental con ese algo de razón que añade al ente. Las propiedades trascendentales son reales, y lo que añaden, es decir, la relación de oposición, negación o conveniencia, es sólo de razón. Lo que es de razón jamás podrá ser propiedad de lo que es real. Los atributos o predicados deben pertenecer al mismo orden a que el sujeto pertenece. Se hace, pues, necesario distinguir lo que la propiedad trascendental añade y lo que la propiedad trascendental es. Lo que añaden las propiedades trascendentales, por lo que se diferencian entre sí y del ente del que se predican es ciertamente algo de razón, según acabamos de ver; pero en sí mismo tiene que ser, como también queda mostrado, algo real formalmente identificado con el ente. Dicho de

otra manera: la propiedad trascendental es algo real que fundamenta un añadido de razón, o si se quiere, el fundamento real de lo que añade la razón; pero este fundamento sólo puede ser el ente mismo con el que las propiedades se identifican *in re;* luego las propiedades trascendentales consisten en el mismo ente en cuanto fundamento de algo de razón que se añade al ente en la quíntuple línea del desarrollo explícito tal como fue considerado en su lugar.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica,* III, IV, V, VI, IX y X.—SANTO TOMÁS, *In Metaph.,* III, lect. 12; IV, lect. 2-4; V, lect. 7-8; VI, lect. 4; IX; X, lect. 1-6; *De Veritate,* q. 1, a. 1; q. 21, a. 1-3; *De potentia;* q. 9, a. 7; I, q. 5; q. 11, a. 1-2; q. 16, a. 3-4; I-II, q. 94, a. 2.—SUÁREZ, *Disp. met.,* III, s. 1-2.—J. B. LOTZ, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms* Ens et bonum convertuntur *in Rahme der scholastischen Transzendentalienlehre,* 1938.—A. B. WOLTER, *The Trascendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus,* 1946.—Pueden verse también los tratados de ontología, y muy especialmente las *Praelectiones metaphysicae generalis,* de P. Descoqs.

ARTÍCULO II.—LA ALIQUIDAD Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

1. Ente, nada y algo. 1. El primer progreso en el conocimiento del ente resulta del contraste con su negación pura y simple. Las ideas de ente y no ente se rechazan mutuamente. Lo primero que podemos decir de ellas es que una no es la otra. El ente no es el no ente. Dígase, si se prefiere, que el ente no es la nada. Ya Platón apeló al no ente para la dilucidación del ente. En el *Sofista* nos hace asistir al conflicto del ente y el no ente. Tras haber pensado, en seguimiento de Parménides, que sólo el ente es y que el no ente no es, se vio precisado a reconocer, contra el viejo eleata, que, en cierto sentido, el ente no es y el no ente es. La dialéctica de Platón se comprende fácilmente. Tomemos las ideas de dos géneros supremos: el reposo y el movimiento. Ambos son, pero, al mismo tiempo, se distinguen, ya que el reposo no es el movimiento. El ente se predica de los dos, pero no se identifica con ninguno, pues, en caso contrario, tendrían que ser idénticos entre sí. El movimiento (y el reposo también) participa del ente y es distinto a él. En cuanto participa, es ente, y en cuanto difiere de él siendo «otro», es no ente. Luego el no ente es porque lo «otro», lo distinto de él, es. De esta manera se muestra, contra Parménides, la realidad del no ente. Y Platón gana con el descubrimiento del ente y del no ente lo que respectivamente son: el ente es lo idéntico consigo mismo; el no ente es lo «otro». Envés inevitable, el no ente nos ayuda a comprender el ente que para Platón es, como más atrás pusimos de relieve, lo uno mismo en cuanto uno mismo.

Repárese en que la dialéctica de Platón se mueve todavía en el ámbito de un no ente relativo. La clarificación del ente en función de la nada tuvo

cumplimiento en el ámbito de la metafísica cristiana. En el siglo XX ha sido replanteada la cuestión de la forma más radical. Heidegger y Bergson han adoptado las posiciones más extremas y contrapuestas. Sostiene Heidegger la primacía inteligible de la nada sobre el ente. En función de ello, hace depender la comprensión del ente de la previa comprensión de la nada. «La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada». Y la pregunta «¿por qué hay ente y no más bien nada?» se convierte en la cuestión fundamental de la metafísica. Bergson, por el contrario, tiene que declarar a esta cuestión pseudoproblema. La nada carece de eficacia para clarificar el ente. Y es que no es posible tener representación alguna de la nada. No puede ser imaginada por no ser una cosa. Tampoco puede ser concebida, ya que sólo nos es posible pensar la ausencia de una cosa por la representación más o menos explícita de la presencia de otra. «La idea de una nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición de todo..., es tan absurda como la de un círculo cuadrado.»

En ambas posiciones hay parte de verdad. De la imposibilidad de la nada absoluta se sigue la necesidad de que haya ente. Habiendo ahora algo, algo ha debido haber necesariamente siempre. Pero también de la finitud de los entes y de la posibilidad de su no existencia se sigue que tienen un origen. La sola consideración de la nada nos lleva, pues, a la doble conclusión de la posibilidad de los entes finitos y de la imposibilidad de que sólo ellos sean.

No se trata, empero, de esto. Nos interesa más hacer resplandecer la eficacia de la nada para esclarecer el ente como tal siguiendo una línea intermedia entre las posiciones de Heidegger y Bergson. Digamos contra este último que la idea de la nada no es una nada de idea. Hablamos de ella con sentido. Observemos contra el primero su origen en una negación que supone una previa posición o afirmación. Aparece así hasta en la constitución del vocablo en muchas lenguas. En italiano se dice *niente* (= no ente); en inglés, *nothing* (= no cosa). La palabra latina *nihilum* (= *neque hilum*, que literalmente nos vemos tentados a traducir por «ni pizca») expresa también la negación de una cosa insignificante («hilum» es la mota o señal negra de las habas), con la cual negación se niega prácticamente todo. La nada es, en efecto, negación del ente o de la esencia o de la existencia. Carecemos de conocimiento sensible de la nada. Bergson tenía razón al poner fuera de lugar toda representación por modo de sensación o de imagen de la nada. Pero, aunque no imaginable, es la nada pensable: por simple vía de concepto, la nada de esencia; por vía de juicio, la nada de existencia, y por ambas vías conjuntamente, la nada de ente. Con ello queda asegurada la absoluta primacía inteligible del ente. Una revelación del ente desde la nada no es posible. Pero, al mismo tiempo, observamos que el ente se nos revela haciéndose más patente y claro en su oposición a la nada. Pareciera que el ente adquiere perfil al destacarlo de la penumbra de la nada. Se configura entonces como *algo* que no es nada. El ente debe tener una consistencia definida, una cierta estabilidad y fijeza: es la esencia apartándolo del primer confín de la nada. Y debe tener una posición de sí propio, una autoposición: es la existencia

destacándolo de la otra orilla de la nada. Aquella originaria fórmula del ente que lo expresaba como «lo que es» se enriquece ahora en su choque con esta nueva: «lo que no es una pura nada». De este conflicto con la nada el ente surge como una imposición simultánea «esente» y existente y se patentiza como *algo.*

2. Si queremos esclarecer este *algo,* surgido como nueva potencia del ente en cuanto opuesto a la nada, debemos seguir analizando lo que esta misma oposición supone. La oposición entre el ente y la nada debe ser mantenida en toda su eficacia. Es la única forma de no caer en los extremos del monismo y el nihilismo.

Conviene advertir que el ente que se contradistingue de la nada es el tomado en toda su extensión y generalidad. Lo que se opone al ente absoluto es su absoluta negación, es decir, el no ente que es la nada. Y tal es el sentido primario del término «algo»; el ente en su oposición a la nada, distinto y destacado de ella. La aliquidad es la misma entidad afirmada en contraposición a la nihilidad. Resulta, empero, que cuando se toma el ente en su particularidad y concreción no sólo se le opone la nada, sino también otros entes. Vimos más atrás que también se llamaba «algo» a un ente en cuanto opuesto a otros entes. Dígase, en consecuencia, que el término «algo» puede ser tomado en dos sentidos: uno primario, general, trascendental, significando el ente opuesto a la nada, y otro secundario y particular como un ente opuesto a otro ente. El tránsito inadvertido de uno a otro de esos sentidos ha determinado el primitivo monismo de Parménides y el actual nihilismo de Sartre.

Expusimos ya la antinomia ontológica de Parménides. De un principio verdadero, como «el ente es y el no ente no es», obtuvo el falso resultado de la unicidad del ente. ¿Cómo fué ello posible? Cuando los dos términos en presencia —el ente y el no ente— se toman en toda su amplitud y generalidad y en alas de la abstracción los universalizamos, la oposición entre ellos se hace absoluta. Entre el ente absoluto y la nada absoluta no hay medio alguno que pueda reducir la oposición. De un lado el ente, y fuera de él sólo la nada. Toda dualidad debe declararse contradictoria. Sólo puede haber un ente. Dos entes tendrían que distinguirse y oponerse. Pero si uno es ser, el opuesto será no-ser y el ente será y no será. Predicaciones semejantes —el ente no es y el no ente es— son a todas luces contradictorias e imposibles. La unicidad del ente debe triunfar sobre la contradicción.

Ya Platón se encargó de poner de relieve la falsedad del razonamiento de Parménides. Le fué suficiente tomar dos géneros supremos —el reposo y el movimiento— y hacer jugar dialécticamente su teoría de la participación. La oposición ahora no es entre el ente y la nada, sino entre lo uno y lo otro. Con lo cual advertimos que se ha pasado de la consideración universal y abstracta del ente a una particular y concreta consideración de los entes. También puede decirse que se abandona el plano existencial para considerar la línea de la esencia. Y lo que el ente particular, concreto, esencial, deja fuera de sí no es solamente la nada, sino también los otros entes esenciales, concretos

y particulares. Se ha jugado con dos sentidos del término «algo». En el principio de Parménides se entiende el ente en su universalidad como algo que es no-nada, en el razonamiento, y, sobre todo, en la conclusión como algo simplemente distinto de otro. La verdad del principio se ha tornado falsedad en la meta.

La ontología fenomenológica de Sartre, desarrollando motivos heideggerianos, establece conclusiones análogas, montando la argumentación sobre el mismo juego inadvertido del doble sentido de la aliquidad. La relativa oposición de sujeto-objeto puede llevarse a un grado de radicalización absoluta. El sujeto tiene conciencia de serlo, es decir, de su distinción respecto de todo lo demás. Tal es el hombre, sujeto con posibilidad de *extrañarse* del resto de los seres, de colocarse fuera de todo. La *oposición sujeto-objeto* se convierte en la oposición hombre-todo lo demás. Y cargando en este último polo el ente en su integridad queda para el primero la nada; aquella oposición equivale a ésta: nada-ente. Para Sastre, en efecto, hombre-mundo se expresa en la oposición «para-sí» y «en-sí». Pues bien, en esa relación todo el ente está del lado del mundo o del «en-sí» y no del lado de la conciencia o del «para-sí». Éste se coloca fuera del ente, extrañándose y segregando nada o siendo la nada misma. Lo positivo del hombre es relación al mundo, pura relación al «en-sí» y, fuera de ello, nada. «Siempre que abordamos desde el punto de vista de la ontología fenomenológica el estudio de la realidad humana, toparemos con esta pareja, irreductible e indisoluble: el Ente y la Nada.»

¿Será necesario advertir que la oposición del «en-sí» y el «para-sí», del sujeto y el objeto, es una oposición meramente relativa cuyos términos son perfectamente compatibles como lo son un ente y otro ente? El objeto antes de ofrecerse como tal es ser y ofrecido como objeto sigue siendo ser para el sujeto. De éste puede decirse lo mismo. Sujeto y objeto convienen en el ente y se distinguen como lo uno y lo otro. Los dos sentidos del «algo» vuelven a confundirse. La ontología fenomenológica de Sartre sobre la que debía, con especial obligación, resplandecer la claridad, está montada sobre una confusión y un juego poco limpio.

2. El principio de contradicción. 1. Sobre la propiedad trascendental que denominamos «algo» se funda inmediatamente el principio de contradicción. La variedad de las fórmulas con que lo encontramos enunciado en el curso de la historia de la filosofía se debe a peculiares puntos de vista propios de las distintas disciplinas filosóficas. Aquí nos interesa lograr la formulación más apropiada a su dimensión ontológica. Ya Aristóteles ofrece varias fórmulas. La que emplea con más frecuencia es ésta: «es imposible ser y no ser al mismo tiempo», ἀδύνατον ἅμα εἶνα- ικαὶμή εἶναι [5]. Otras veces utiliza fórmulas más prolijas: «es imposible que el mismo atributo pertenezca al mismo sujeto en el mismo sentido y que al mismo tiempo no le pertenezca». Santo Tomás, de acuerdo, en gene-

5 *II Met.*, c. 2. Cfr. *III Met.*, c. 4.

ral, con Aristóteles, traduce así sus fórmulas: *Impossibie est idem esse et non esse,* e *Impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem secundum idem.* Suárez está de acuerdo con ambos y formula el principio normalmente con las mismas palabras utilizadas por Santo Tomás. Sin embargo, pensando tal vez en la triple objeción que al principio se le ha dirigido, a saber: «que está integrado por muchos términos que no son universalísimos ni enteramente conocidos, como son «simultáneamente» y «lo mismo»... y «que es una proposición modal, la cual presupone una atributiva», nos advierte «que podría enunciarse el principio en términos más simples, empleando la fórmula: *Ningún ente es y no es, nullum ens est et non est*»[6].

Puestos ya en esta ruta, podemos emplear una fórmula estructurada con términos simples, universales y primeros. Hela aquí: el ente no es el no ente. *Ens non est non ens:* he ahí la fórmula metafísicamente preferida. El principio pone en relación las dos nociones de ente y no ente, cuya primariedad y mutua ineductibilidad se nos reveló ya al exponer la propiedad trascendental llamada «algo». De esta irreductibilidad o incompatibilidad precisamente toma el nombre de principio de contradicción.

2. Ambas nociones —«ente» y «no ente»— nos son ya familiares. La noción de ente es el primer dato de la inteligencia; la de no ente no contiene nada positivo que no dependa íntegramente de la anterior: difiere de ella por una pura actividad del entendimiento, una reacción original de nuestro espíritu que se llama negación. Ponemos el ente y obtenemos su noción; lo negamos y obtenemos la noción de no ente o, para ser más exactos, la pseudonoción de la nada. Relacionando esas dos nociones comprobamos que se distinguen, que se oponen de la forma más radical. Esta oposición se impone a nuestro espíritu de una manera positiva, exigiéndonos ver en el ente «algo» que se destaca de la nada y empujándonos a juzgar que el ente no es el no ente. Este juicio —*ens non est non ens*— constituye, según hemos visto, la expresión del principio de contradicción. «Como se ve, este principio no hace más que explanar en un juicio lo que conceptualmente se aprehende en la propiedad ontológica que hemos denominado «algo». Pensar esta propiedad no es negar que el ente sea el no-ente, sino tan sólo representarse al primero como opuesto al segundo; del mismo modo que aprehender simplemente la oposición entre «hombre» y «no-hombre» no es todavía juzgar que el uno no es el otro. El principio de (no) contradicción tiene, pues, como todo juicio, sus supuestos; pero estos supuestos no son, a su vez, juicios, sino los dos conceptos que, respectivamente, hacen de sujeto y predicado»[7].

En el principio de contradicción así entendido entran en juego dos nociones positivas y dos actividades negativas del espíritu combinadas de esta forma: posición del ente; negación del ente; nueva posición del ente como «algo» que es no-nada, y la proclamación bajo la forma de juicio negativo de la incompatibilidad o contradicción entre el ente y la nada. Agréguese,

6 *Disp. met.,* III, s. 3, n. 11.
7 MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía,* t. 2, Madrid, 1956, pág. 156.

si se quiere, la percepción o visión intelectual objetiva de la contradicción formulada.

3. Visto el contenido del principio de contradicción, procede decir algo de su extensión o área de aplicabilidad. Todas las precauciones que se adopten en este terreno nos parecerán insuficientes. De la misma manera que la propiedad trascendental «algo» entraña graves dificultades y puede conducir a los extremismos que examinámos en el epígrafe anterior, el principio de contradicción, apoyado en ella, puede dar lugar a gravísimas aporías cuando no se usa rectamente. «Aunque constituye el más obvio y simple de todos los juicios, es de un empleo sumamente delicado y exige pulcritud en su comprensión. Del rigor de ésta pende toda la metafísica y, en general, la integridad de nuestro saber... El uso del principio de (no) contradicción puede ser un arma de dos filos. Rectamente tomado, este principio funda todo nuestro conocimiento intelectual. Torcidamente entendido, puede llegar a paralizarlo por completo. La ontología de Parménides es el ejemplo más claro. De la proposición —innocua a primera vista— según la cual es imposible pensar que el no-ente sea, desprende aquél, con aparente lógica, nada menos que la unicidad y la inmutabilidad del ente, dejando de este modo reducido el saber a punto menos que cero. Tal como antes se dijo, el principio de (no) contradicción explana judicativamente la propiedad ontológica que se denomina «algo». En este concepto, el ente se presenta como lo contradictorio del no-ente y, si se quiere, la entidad como lo contradictorio de la nihilidad. Pero esta oposición no excluye que el ente... pueda ser sujeto de un cierto no-ser, es decir, de un no-ser relativo, que, por lo tanto, tenga como sujeto y como término a un ente real. Si A y B, por ejemplo, son dos entes reales, el no-ser-B, que corresponde a A, tiene como sujeto a éste, que es un ente real, y como término a B, que es un ente real también. Lo mismo ocurre con el no-ser-A, que corresponde a B. Trátase, pues, aquí de un no-ser que, sin embargo, tiene una cierta índole de ente, ya que, de lo contrario, no habría una diferencia real entre A y B, o, lo que es lo mismo, A y B no serían *dos* entes *reales*, sino *uno* y el mismo ente»[8].

Como pusimos de relieve más atrás, el error de la metafísica de Parménides, como el de la ontología fenomenológica de Sartre, consiste en haber jugado sin pulcritud con los dos sentidos del término «algo» y considerar al ente como un bloque macizo, homogéneo, sin flexibilidad, enfrentado a una nada absoluta, que ora debe perecer, ora debe ser introducida por el hombre en su mismo seno para, mordiéndole las entrañas, curvarlo sobre sí mismo, limitándolo. No. Es verdad que el ente en cuanto ente se opone irreductiblemente a la nada absoluta, pero también lo es que, no eliminada en bloque la experiencia, los entes, múltiples y cambiantes que en ella se nos hacen patentes son compatibles con una nada o un no-ser relativos. Surge así la segunda significación de «algo» como un ente que no es otro ente. Este no-ser relativo lleva el nombre de «potencia». Más adelante pondremos de relieve su

[8] *Id.*, págs. 154-155.

efectividad en el seno de los entes finitos, limitados en la duración y sometidos a todas las particularidades del movimiento. Pero desde ahora advertimos que el principio de contradicción, clavando sus raíces en la noción de ente considerado en sí mismo y sin restricción alguna, debe valer para el ámbito entero del ente trascendental. Lon entes particulares modalizados en los diversos predicamentos o categorías no son plenamente ente: bajo ciertos aspectos son ser, y bajo otros son no-ser. Es natural que el principio de contradicción se aplique a ellos desde cierto punto de vista y con ciertas limitaciones: sólo en cuanto son ente no serán no-ente. Conclúyase, pues, diciendo que el principio de contradicción se extiende de manera absoluta a todo el orbe trascendental y se aplica al ente absoluto.

4. En torno a nuestro principio suelen tratarse aún dos cuestiones capitales. Versa una sobre su valor. Se ocupa la otra de su primariedad en relación con los otros principios del ente.

La primera de estas cuestiones tiene significación gnoseológica o crítica, y a la gnoseología, como parte ulterior de la metafísica, debe ser remitida. La segunda no puede ser tratada todavía. La primacía del principio de contradicción respecto del de identidad —o la de éste sobre aquél—, cuestión ciertamente discutida, no puede resolverse sin comparar ambos principios y, por tanto, sin conocer el principio de identidad. Debe, en consecuencia, ser aplazada esta cuestión hasta que hayamos tratado el principio de identidad. Podemos anticipar aquí que siendo el principio de contradicción la explicitación en el plano judicativo de la primera propiedad trascendental, deberá ser necesariamente anterior a cualquier otro principio fundado en propiedad trascendental distinta de la aliquidad.

BIBLIOGRAFÍA

Las citas de Bergson, Heidegger y Sartre sobre la nada fueron tomadas de *L'évolution créatrice, Was ist Metaphysik?* y *L'être et le néant.* En torno al mismo tema: G. R. MALKAM, *The Problem of Nothing,* 1918.—H. KUHN, *An Encounter with Nothingess,* 1949; trad. esp., 1953.—E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo,* 1950.—B. FABI, *Il Tutto e il Nulla,* 1952.—Sobre los principios ontológicos, en general, y especialmente sobre el de contradicción: ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, c. 3; SANTO TOMÁS, *In Metaph.,* IV, lect. 2, 6, 9, 10; *De Veritate,* q. 1, a. 9; q. 10, a. 12; I-II, q. 94, a. 2.—SUÁREZ, *Disp. Met.,* III, s. 3.—L. FUETSCHER, *Die ersten Seins-undDenkprincipien,* 1930.—G. M. MANSER, *La esencia del tomismo,* trad. esp., 1947.

ARTÍCULO III.—LA UNIDAD Y EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD

1. La unidad trascendental. 1. Las especulaciones filosóficas sobre la unidad tuvieron origen en las ideas pitagóricas sobre la función que el número desempeña en la constitución de las realidades sensibles, y muy principalmente sobre el uno como principio del número. Los pitagóricos se elevaron a la consideración de lo uno como la

oposición del límite y lo ilimitado. La unidad aproximaba dos géneros de realidad que parecían irreductibles: una que carece de límite, y, por consiguiente, de definición y de medida, y otra que es el límite mismo, es decir, la medida y la inteligibilidad de los entes. Tras los pitagóricos aparece Parménides con el vivo sentimiento de unidad que tuvo siempre. Ya quedó señalado que para Parménides el ente es y es uno, o por mejor decir, único. El ente no tolera la diversidad externa ni la interna diferenciación. La filosofía de Platón sufrió esas dos influencias. Cuando logró distribuir la realidad entre «lo mismo» y «lo otro» o entre lo «realmente real» y el repertorio de las «cosas hechas de tal modo que a la vez son y no son» o todavía entre «eidos» e «ídolos» se vió abocado a cuestiones del más vivo problematismo. La subordinación de los segundos términos de esas divisiones a los primeros puede explicar aquéllos, pero deja a éstos sin explicar. Lo «realmente real», que es expresión del ente mismo, sólo puede hacerse inteligible merced a un más allá del ente. En el *Sofista* ensayó la reducción del ente al *uno;* en la *República* intentó subordinarlo al *Bien* situado en un definitivo más allá. Es el problema que dejó en herencia a sus más inmediatos seguidores. Sabido es que para los representantes de la Academia platónica, como Espeusipo y Jenócrates, lo *uno* viene a representar el principio del cual deriva inclusive la idea del Bien o la expresión exhaustiva del mismo Bien. Mientras tanto, el esfuerzo de Aristóteles se dirigía a asegurar la distinción de dos tipos de unidad, la unidad numérica y la unidad trascendental, y a relacionar esta última al ente, del que es atributo o propiedad, según tendremos ocasión de establecer. Las especulaciones de los pitagoricoplatónicos sobre los números como esencia de las cosas son descartadas por el simple juego de aquella distinción y la primacía del ente respecto del uno se encuentra con Aristóteles sólidamente establecida.

Sin embargo, con la entrada en escena de Plotino, la prioridad del *Uno* (que ahora merece los honores de la mayúscula) sobre el ente vuelve a ser de nuevo propugnada. Plotino subraya vigorosamente la trascendencia del Uno. Está más allá de todo ser, de toda esencia, de toda determinación y todo límite. No sólo es distinto de todo lo demás, sino también superior. «Es más que ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios.» El Uno, es el principio sin principio de todas las cosas, la fuente inexhausta de donde emana la pluralidad de los seres siguiendo el curso de una procesión necesaria y eterna. Respecto del ente, el Uno es el engendrador. Respecto del Uno, el ente es como su primogénito.

La vinculación del uno al ente y la consiguiente subordinación fué restablecida muy pronto. Se manifiesta, sin embargo, una tendencia a distinguirlos de una manera efectiva y real. Avicena, por ejemplo, circunscribiendo el ente en el ámbito de la esencia, debe considerar accidental y, en cierto modo, extraño todo lo que no se incluye en su definición. Tal es el caso del uno. La unidad es una propiedad del ente. Debe, en consecuencia, acompañarle necesariamente hasta el punto de que su existencia independientemente del ente que se dice uno es inconcebible. Mas la unidad no entra en la definición de ninguna esencia. Hácese ésta por el género próximo y la diferencia especí-

fica; pero la unidad no es género ni diferencia; luego debe ser un accidente que se añade a la esencia con la que el ente se identifica. Concomitante de la entidad, pero extraña a la esencia, la unidad debe entenderse como accidente.

En la doctrina avicenista de la unidad encuentra Santo Tomás la misma confusión que ya Aristóteles registraba en la de los pitagoricoplatónicos entre los dos grandes tipos de unidad: la trascendental y la numérica. Sólo que mientras Pitágoras no podía admitir que la unidad añadiese nada al ente y hacía del número la esencia de todas las cosas, Avicena sostenía que la unidad añade cierto ser accidental a la esencia y tenía que concluir que toda multitud era asimismo un accidente del género de la cantidad. La falsedad de la identificación que origina ese doble error se patentiza al considerar las diferencias existentes entre dos tipos de división. Siendo, en efecto —continúa diciendo Santo Tomás—, la división causa de la multitud y la indivisión de la unidad, es necesario juzgar de lo uno y de lo múltiple según la naturaleza de la división. Hay, empero, dos clases de división: una que trasciende de la cantidad y podemos llamar *trascendental* realizándose por oposición formal sin referencia a cantidad alguna, y otra que puede denominarse *predicamental* y queda restringida al ámbito de la cantidad. Paralelamente habrá dos clases de unidad y de multitud: una unidad y multitud trascendentales o metafísicas que se predicarán con toda extensión y universalidad y afectarán al ente en cuanto ente, y otra unidad y multitud predicamentales que quedan incluidas en el género de la cantidad. La unidad numérica añade ciertamente algo accidental a aquello de que se predica y tiene razón de medida, ya que, de lo contrario, el número constituido por la unidad no sería un accidente. En cambio, el uno que se convierte con el ente no añade al ente más que la negación de división. Y no es que signifique únicamente la indivisión misma, sino el ente juntamente con ella. Por eso *uno* es lo mismo que *ente indiviso. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim unum idem quod ens indivisum.* Y de igual modo, la multitud que corresponde a la unidad trascendental no añade a las cosas múltiples más que la distinción, lo cual se echa de ver en que una de ellas no es la otra. Queda, pues, claro que la unidad trascendental significa el ente mismo con la negación de división; y la multitud correspondiente expresa las cosas que se dicen muchas con la unidad de cada una y la distinción entre todas. De esta suerte, mientras lo uno añade al ente una negación, en cuanto que algo es indiviso en sí, la multitud añade dos negaciones, a saber, en cuanto algo es indiviso en sí y está dividido de otro [9].

La identidad fundamental del uno con el ente será negada por Duns Escoto. En virtud de su teoría general del formalismo, la unidad, como cualquiera otra propiedad del ente, se distingue de la entidad con una distinción *formalis a parte rei.* Las propiedades o determinaciones como la unidad o

---

[9] Cfr. el texto completo en *De pot.,* q. 9, a. 7.

multitud no tienen por qué estar incluidas en la esencia del ente en cuanto ente. *Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam quae est extra essentiam eius inquantum est ens; sicut esse unum vel multa... est extra essentiam cuiuslibet inquantum est ens sive quid in se*[10]. Las propiedades trascendentales como *unum, verum, bonum* son formalmente distintas entre sí y respecto del ente. El ente en tanto que ente no es uno, sino ente, y el uno como tal no es ente, sino uno. No se trata, empero, de entidades *existencialmente* independientes. El ente y el uno no existen jamás separadamente. Pero la razón formal del uno es distinta de la razón formal del ente hasta tal punto que la distinción real que habría entre ellas si existiesen separadamente no sería mayor, desde el punto de vista de la esencia, que la registrada por la razón en el complejo que constituyen. Unidad y entidad son dos formalidades verdaderamente distintas en la estructura de una misma cosa existente.

2. Tal es la línea general por donde ha discurrido la historia de nuestro problema. Ampliaremos esta historia al exponer la antinomia de lo uno y lo múltiple. Por ahora queremos tratar el problema de la unidad sistemáticamente. Nuestro objetivo consiste en la demostración de que la unidad es una propiedad trascendental cuya verdadera naturaleza fue insinuada en el artículo preanterior. Dividiremos, pues, la tarea en tres etapas: la trascendentalidad del uno, su atribución al ente como propiedad y la naturaleza de la unidad.

Primero, la *trascendentalidad* del uno, es decir, su convertibilidad o coextensión con el ente trascendental. He aquí nuestra aserción: la unidad y la entidad tienen la misma extensión. Formúlese, si se prefiere, así: el uno y el ente son perfectamente convertibles.

La negación de la trascendentalidad del uno, es decir, de su convertibilidad con el ente, puede hacerse desde dos puntos de vista: o estableciendo que el uno es más extenso que el ente o afirmando que el ente tiene mayor amplitud que el uno. Es la doble faceta en la que se han entretenido los platónicos de todos los tiempos desde que se descoyuntó la realidad y se puso en dispersión la unidad y la entidad. Mas al advertirlo hemos encontrado la vía para lograr la solución del problema. La demostración de la igualdad extensiva del ente y el uno exige probar que todo ente es uno y que todo uno es ente.

Que todo ente es uno lo prueba Santo Tomás de esta manera: «Uno no añade a ente más que la negación de división, pues uno no significa otra cosa que ente indiviso. Por eso se comprende que uno se convierte con ente. Todo ente, en efecto, o es simple o es compuesto. Si es simple, es de hecho indiviso y, además, indivisible. Si es compuesto, no tiene ser mientras sus componentes estén separados, sino cuando unidos, constituyen el compuesto. Por donde se ve que el ser de cada cosa consiste en la indivisión, y por eso las cosas ponen el mismo empeño en conservar su ser que su unidad»[11].

10 *Quaest. in Met.*, I, q. 1, n. 23.
11 I, q. 11, a. 1.

También resulta fácil probar que todo ente es uno. Vimos en el artículo anterior que lo que no es ente es nada. Entre la entidad y la nihilidad no se da medio. Mas habiendo puesto de relieve la efectividad de la unidad, no puede ahora colocarse en el extremo de la nihilidad. No pudiendo ser nada todo uno tiene que ser ente. Por otra parte, la misma definición de la unidad exige su colocación en el platillo de la entidad. Siendo uno el ente indiviso, entra el ente en su constitutivo inteligible y, en consecuencia, deberá predicársele esencialmente.

Ente y uno son, pues, perfectamente convertibles. Es válido el axioma escolástico: *ens et unum convertuntur*. Y el dicho de Leibniz: el uno y el ente son realidades recíprocas [12]. Y nuestra aserción inicial: el uno es un trascendental convertible con el ente.

En segundo lugar afirmamos que la unidad es una *propiedad* del ente. Al estudiar la naturaleza de las propiedades trascendentales observamos que debían cumplir dos condiciones respecto del ente: la identidad fundamental y la distinción nocional. Acabamos de poner de relieve que la unidad cumple la primera: la convertibilidad uno y ente exige que expresen la misma naturaleza y coincidan realmente. La segunda, es decir, la distinción nocional, puede negarse desde doble perspectiva: diciendo que la unidad y la entidad coinciden conceptualmente y afirmando que se distinguen realmente, como parece haber pensado Avicena, o formalmente, como vimos defendía Duns Escoto. Con ello encontraremos también la vía de la solución positiva.

La distinción nocional entre uno y ente es manifiesta. Ente es «lo que existe»; uno, «lo que es indiviso». Las palabras «ente» y «uno» no significan lo mismo ni la expresión «ente uno» es tautológica [13]. Mas esta distinción nocional no puede atentar contra la identidad real que tenemos proclamada. Ente y uno tienen que ser la misma cosa e incluso la misma forma real. En el orden de la realidad no puede establecerse entre ellos separación ni distinción alguna. El concepto de uno no se confunde con el de ente, pero las realidades que expresen son fundamentalmente idénticas. Lo que existe y lo que es uno coinciden sin residuo.

Queda por tratar el tema de la verdadera *naturaleza* de la unidad. También en este terreno son hondas las discrepancias entre los filósofos y numerosos los cabos que debemos atar. Comencemos por recoger lo que se desprende de todo lo que llevamos dicho en este punto: lo uno significa esencialmente la unidad y ésta expresa la entidad indivisa. Hay en esta última expresión algo que se comporta como materia y algo que funciona como forma. Por razón de la materia, la unidad significa la entidad: el sujeto de lo uno es el ente. Por razón de la forma expresa la indivisión: la razón peculiar de lo uno, por la que se distingue del ente y de las otras propiedades, es la negación de división. Íntegra o esencialmente considerado lo uno es

---

12 «On a toujours cru qu'l'un et l'être sont des choses réciproques.» *Lettre à Arnauld*, ed. Janet, I, 580.

13 «Non est nugatio cum dicitur *ens unum* quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens» (I, q. 11, a. 1, ad 3).

el ente indiviso. La esencia de la unidad no puede ponerse en la sola entidad (sin indivisión), pues en ella coinciden también las demás propiedades trascendentales, ni en la sola indivisión (sin entidad), pues la habríamos perdido en los oscuros dominios de la nada. La unidad en su integridad hay que colocarla en la entidad indivisa para que, en cuanto entidad, se identifique con ella y se distinga de la nihilidad y en cuanto indivisa se diferencie de las otras propiedades. Queda, pues, mostrado que lo uno significa el ente mismo en su indivisión.

Mas con ello no queda dicho todo. En la significación íntegra de lo uno se encuentran dos ingredientes imprescindibles: el ente y la indivisión. ¿No habrá entre ellos algún rango o jerarquía? Estamos ante el problema de averiguar si lo uno significa más la entidad que la indivisión o, por el contrario, más la indivisión que la entidad. Debe afirmarse lo primero. Hay ciertas propiedades reales, efectivas, que aunque broten de la esencia y la acompañen necesariamente no se identifican con el sujeto portador de las mismas. Entre ellas y el sujeto hay una cierta alteridad. Por eso, al concebirlas o definirlas se designa el sujeto menos principalmente y como *in obliquo*. Mas en las propiedades trascendentales, el sujeto pertenece a su esencia, pues, como se ha observado reiteradas veces, con él se identifican fundamentalmente. Por lo mismo, al definirlas debe mentarse el sujeto de manera principal o *in recto*. De ahí que la unidad designe principalmente e *in recto* a la entidad, que es sujeto, y secundariamente o *in obliquo* a la indivisión, que es cierta determinación del ente al concepto de lo uno. Y, de esta manera, lo uno no es la indivisión concretada en la entidad, sino el ente mismo determinado por la indivisión.

Con ello tenemos los elementos suficientes para resolver otras cuestiones que los autores suscitan en torno a la unidad. Concluyamos, por ahora, diciendo que la verdadera naturaleza de la unidad nos impone concebir lo uno como el ente mismo en cuanto funda la negación de división.

3. Sólo dos palabras más sobre las clases de unidad. Permaneciendo en el ámbito de la unidad propiamente trascendental, las clases de unidad derivarán de los grados de la indivisión en que consiste. Y como la indivisión puede ser total, es decir, no sólo actual sino también posible (indivisibilidad) o únicamente actual, resultará que la unidad será de dos clases: *unidad de simplicidad* (= la unidad del ente que carece de partes) y *unidad de composición* (= unidad del ente estructurado). La unidad de composición puede referirse al ente *per se* (al que corresponde estar en posesión de una sola existencia y una sola esencia), la cual puede ser todavía *unidad entitativa* (si hay inseparabilidad en la estructura) o *unidad esencial* (si la estructura es disociable), o al llamado ente *per accidens* (al cual pertenece estar compuesto de varias existencias con sus correspondientes esencias), que cuando resulta de la simple yuxtaposición se llama *unidad de agregación*, y si surge de la dependencia entre los elementos que se unen se denomina *unidad de orden*, en la que se incluyen la *unidad de principio* y la *unidad de fin*.

2. La antinomia de lo uno y de lo múltiple. 1. La idea de la multitud ha pugnado por surgir, diríamos que de manera imperiosa y exigente, en varios momentos de nuestra tarea explicativa de la unidad trascendental. Más aún, aparece como opuesta. Como la división a la indivisión, se opone la multitud a la unidad y lo múltiple a lo uno. El ente en cuanto uno es indiviso, pero en cuanto múltiple está dividido. Y el ente dividido es precisamente la multitud.

Póngase sumo cuidado en no confundir la multitud trascendental con el número o multiplicidad predicamental. Ésta pertenece al orden de la cantidad; aquélla trasciende todo predicamento y se refiere al ente en cuanto tal. Sólo de la multitud trascendental nos ocuparemos aquí, y precisamente en cuanto opuesta a la unidad que tenemos estudiada.

Varios son los problemas que esta nueva oposición nos plantea. Procuraremos dividirlos para su mejor tratamiento y solución. Versa el primero sobre el orden de los términos de la oposición. ¿Se opone lo uno a lo múltiple, o es más bien lo múltiple lo que se opone a lo uno? ¿Otorgamos la prioridad a la unidad o a la multitud? Hemos observado ya que lo uno y lo múltiple se oponen como lo indiviso y lo dividido o como lo indivisible y lo divisible. Pero lo indiviso y lo indivisible, que son la negación de una división o de una divisibilidad, suponen la idea que niegan. En consecuencia, lo uno sigue a lo múltiple. La idea de unidad es posterior a la noción de multitud. Por otra parte, lo múltiple no parece ser otra cosa que una muchedumbre de entes, cada uno de los cuales es uno, o una pluralidad de elementos de alguna manera asociados o unidos, y sobre la cual, en consecuencia, resplandece la unidad. Lo múltiple, pues, sigue a lo uno y la idea de multitud es posterior a la noción de unidad.

Esta situación es muy extraña. Hace un momento lo múltiple era primero y lo uno lo suponía; ahora es primero lo uno y lo múltiple lo exige. Unidad y multitud son simultáneamente «primeras» y se condicionan y hasta se definen recíprocamente. Nos amenaza la contradicción o nos encerramos en un círculo.

A. Marc piensa que esta consecuencia no es inevitable si distinguimos en nuestro conocimiento las ideas adquiridas y nuestra manera de adquirirlas, el orden lógico de las nociones en sí y el orden psicológico del proceso cognoscitivo. «Según el escalonamiento lógico de los conceptos, la unidad es primera, pero no la alcanzamos más que por ministerio de lo sensible múltiple que nos es directamente abordable. Sólo partiendo de los compuestos conocemos lo simple, del cual negamos toda composición. Del mismo modo, sólo a través de lo múltiple conocemos lo uno, cuando negamos en él toda división y toda divisibilidad» [14]. El propio Marc tiene que reconocer a continuación que estas observaciones reavivan las dificultades y no calman la discusión. ¿No muestran claramente que el orden de adquisición de nuestras ideas es inverso al orden real de las cosas? Entonces, ¿cómo podríamos

---

[14] *Dialectique de l'affirmation,* 1952, pág. 185.

reconocer en éste la verdadera jerarquía de los valores? Siendo opuestos el orden lógico del objeto conocido y el orden psicológico de nuestro conocimiento jamás podrán coincidir. Lo que se manifiesta en este caso es la irreductibilidad de lo real y de la idea, de lo concreto y de lo abstracto. «Por otra parte, sigue siendo cierto que, incluso cuanto a las ideas adquiridas, la unidad supone lo múltiple y lo dividido, puesto que niega la división y es la indivisión.»

Hay que proseguir la indagación. «Es preciso distinguir en la idea de unidad varios aspectos; en cada ente es la indivisión consigo y la división respecto de los otros. Evidentemente en cuanto al segundo elemento implica la idea de multitud. ¡Para que tú seas distinto de otros, es forzoso que otros existan, que una multiplicidad exista! ¿Sucede lo mismo en cuanto al otro aspecto, en cuanto a la indivisión consigo? De ninguna manera. La unidad bajo este aspecto se define por sí misma, sin que intervenga la idea de lo múltiple. Por decir ausencia de división en sí, la unidad no es precisamente la negación de multitud, sino la negación de la división contradictoria del ente y de la nada. Ahora bien, en esta oposición contradictoria no hay *varios* términos, a pesar de la apariencia, sino *uno solo:* el ente bajo forma afirmativa y bajo forma negativa. De suyo, pues, la idea de multitud no interviene aquí ni entra en la definición de lo uno. Por el contrario lo uno entra en la definición de lo múltiple. En tanto que lo múltiple dice varios entes separados, es, sin duda, primero; pero en cuanto dice que estos entes separados son distintos, supone que cada uno es en sí mismo una unidad, y la idea de unidad, es necesaria a la de multitud. Luego, en rigor, lo uno prescinde de lo múltiple, mientras que lo múltiple no prescinde de lo uno; hasta en nuestro conocimiento, cualquiera que sea su marcha ulterior, lo uno mantiene la prioridad. Tal vez no lo conozcamos más que en lo múltiple y a partir de él; ello no impide que se manifieste desde él. Es preciso decir simplemente que conocemos dependientemente de la multitud la unidad como tal que, sin embargo, no depende de ella. Así en nuestro conocimiento, las dos corrientes opuestas, que se atraviesan y se entreveran, reproducen, sin estorbarse, ni confundirse, el orden de nuestro proceso intelectual y el orden de las cosas en sí»[15].

El gran interés de este texto de A. Marc radica en que pretende dar solución al problema que teníamos planteado, obteniendo, por añadidura, la solución de otro problema —el de la no irracionalidad de lo real—, al que tendremos también que aludir más adelante. Sospechamos, sin embargo, que tan meritorio autor ha complicado excesivamente la cuestión planteada. Nos preguntábamos por el orden respectivo de las ideas de unidad y multitud. Parecía que ambas estaban pendientes de la misma idea de división que la unidad niega y la multitud afirma. Si fuese así, como la negación supone la afirmación en su mismo plano, la indivisión, necesaria a la unidad, implica la división que bastaría a lá multitud y, en consecuencia, ésta gozaría de prioridad en el mismo orden en el que debe ser posterior, pues la multitud su-

[15] *Id.*, págs. 185-186.

pone, en la realidad y en el conocimiento, la unidad. Quedaríamos encerrados en un círculo que imposibilitaría todo progreso cognoscitivo e implicaría la irracionalidad de lo real y la contradicción ontológica. No hay tal. Marc partió de un texto de Santo Tomás que califica de instructivo, claro y rico, y que se descompone en cinco tiempos: «Lo primero que cae en el espíritu es el ente; en segundo lugar viene la negación del ente; de estos dos momentos se sigue el tercero: la idea de la división (dado que, algo es entendido como ente, y se entiende que no es este ente, se sigue en el entendimiento que está dividido de él); en cuarto lugar, aparece en el espíritu, la razón de uno, a saber, cuando se entiende que este ente no está dividido en sí; en quinto lugar surge la noción de multitud, o sea, cuando se entiende a este ente dividido de otro y que uno y otro son en sí unos»[16]. El texto de Santo Tomás concluye así: «Por mucho que se entienda que algunas cosas están divididas, no se entenderá la multitud, a no ser que se comprenda que cada una de las cosas divididas tiene unidad. Y de este modo se patentiza también que no habría círculo vicioso en la definición de la unidad y de la multitud»[17].

Este texto está, en efecto, dotado de una gran claridad. Sucede, empero, que la claridad excesiva es con frecuencia cegadora. Es claro que Santo Tomás afirma este orden en las nociones que baraja: ente, no ente, división, unidad y multitud. También lo es que cada una de estas nociones depende de la anterior o anteriores, pero no de la siguiente o siguientes. Así, la multitud no se concibe sin la unidad y la división (reunión de unidades divididas), la unidad tampoco se entiende sin la negación de la división, ésta necesita de la oposición del no ente al ente y el no ente precisa del ente que niega. Pero hay un punto en el texto de Santo Tomás cuya claridad no se nota fácilmente. Se refiere a la explicación de la idea de la división encerrada en el paréntesis, y que dice así: *ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo.* Estuvimos tentados a interpretarlo traducido de esta forma: dado que por conocer que una cosa es esto (= ente) y no aquello (= no ente), se la concibe como dividida de aquello que no es ella. Para Tomás de Aquino, la división que nos ocupa surge de la oposición contradictoria cuya primera raíz se expresa objetivamente por la oposición ente-no ente, y subjetivamente por la oposición de la afirmación y la negación[18]. De esta manera, la di-

---

[16] *De Pot.*, q. 9, a. 7 ad 15.

[17] He aquí el texto completo: *Primum* enim quod in intellectum cadit, est ens; *secundum* vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur *tertio* intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); *quarto* autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; *quinto* autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

[18] Divisio autem quae praesuponitur ad rationem unius... est divisio quam causat contradictio *(In X Met.*, n. 1997). Unum quod cum ente convertitur, importat privationem

visión expresa simplemente distinción y en modo alguno multitud. No hay pluralidad de términos, como muy bien termina interpretando Marc en la oposición contradictoria; hay un solo término: el ente bajo forma afirmativa y bajo forma negativa. Inicialmente concebimos el ente. De inmediato, por virtud de una actividad de nuestro espíritu que se llama negación, tenemos idea del no ente. Viene en tercer lugar un momento de extraordinaria riqueza metafísica. Como se mostró en el artículo anterior, del choque del ente y el no ente se patentiza el ente como *algo*. Sobre la aliquidad, así entendida, fundamos nada menos que el principio de contradicción. Pues bien, esta oposición contradictoria del ente y el no ente, de la afirmación y la negación, es la misma que Santo Tomás formula con expresiones que pueden inducir a error [19], pero que se llama invariablemente *división*. Trátase de la primera y más elemental noción de separación o distinción: el ente dividido de lo que no es él. No hay aquí todavía la idea de multitud o de pluralidad salvo que se quiera hablar, con el Cardenal Mercier, de una pluralidad *indefinida*, porque el no ente, como tal, no ofrece al espíritu ningún contenido *positivo*, y menos un contenido positivo *distinto*. Es la pura distinción del ente y el no ente lo que en este momento se contempla. En cuarto lugar, considerado en sí mismo, en su indivisión, el ente es concebido como unidad; negada, en efecto, aquella división, el ente se revela como indiviso, es decir, como uno. Sólo cuando el espíritu está en posesión de la idea de unidad puede llegar al quinto momento y forjar la noción de multitud. Entonces, en efecto, se representa otros entes en estado de indivisión, como otras tantas unidades que, reconocidas distintas o divididas, van a constituir el concepto de multitud.

Dígase, en consecuencia, que mientras a la noción de unidad basta *una* negación, la idea de multitud implica *dos* negaciones: la distinción de los diversos entes que la van a constituir y la indivisión interna de cada uno de ellos. La división cuya negación hace aparecer ante el espíritu la idea de unidad, únicamente presupone la noción positiva de ente y la oposición del no ente, sin necesidad de conocer si esta oposición excluye varias realidades positivas; la división, necesaria a la idea de multitud, exige, además de la noción de ente y la oposición del no ente, la distinción de varias unidades reunidas. Por tanto, la concepción de la unidad no exige la idea de multitud, la cual, por ello, no entra en su definición; en cambio, la multitud sólo puede concebirse y definirse en dependencia de la unidad.

Con ello ha desaparecido la circularidad que nos amenazaba y se manifiesta la importante consecuencia que A. Marc registra: «puede haber antinomias en el ente, pero el ente no es ni puede ser antinómico o irracional, y las contrariedades que se encuentren en él no son insuperables» [20].

---

divisionis formalis, cuius prima radix, est oppositio affirmationis et negationis (*In IV Met.*, n. 566). Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis (I, q. 11, a. 2 ad 4).

19 Por ejemplo, las que siguen a los textos de la nota anterior: «Prout hoc ens et illud dicuntur divisa, ex eo quod non est illud», o «Nam illa dividuntur ad invicem, quae ita se habent, quod hoc non est illud», o «hoc ens non est illud ens».

20 *Op. cit.*, pág. 187.

2. Que la multitud dependa de la unidad en su definición no quiere decir que surja de ella ni que de ella pueda ser extraída por un procedimiento de rigurosa deducción. La multitud está ligada a la unidad y, si se quiere, imprescindible y necesariamente. Lo está, sin embargo, en forma de oposición y deja a la unidad suelta, independiente. La multitud puede llevar en su entraña significativa las exigencias de la unidad, pero ésta no implica necesariamente la multiplicidad. Precisamente por ello un proceder metafísico que desde la unidad descienda deductivamente hasta la multitud se nos revela fracasado. Olvida que mientras la unidad es una necesidad ínsita en el ente, la multitud es una contingencia cuya anulación sólo puede conducir al monismo metafísico, en el que la diversidad, propia de lo múltiple, se resuelve en la identidad peculiar de lo uno.

3. Todavía hay más. La oposición de lo múltiple a lo uno no puede ser de modalidad contradictoria, como la del ente y la nada. Mientras la nada se opone al ente y lo niega absolutamente, lo múltiple, lejos de negar la unidad, la exige y hasta participa de ella. En la oposición contradictoria sólo uno de los opuestos es positivo y real: el ente. El otro es puramente negativo e ideal, surgido de una actividad de reacción de nuestro espíritu: la nada. El ente no tolera la nada. La nada no es compatible con el ente. Entre lo múltiple y lo uno no puede darse este tipo de oposición absoluta. Ambos son reales. Es cierto que el ente es uno, pero también lo es que hay muchos entes. La unidad tolera la multitud. La multitud debe ser compatible con la unidad, puesto que la exige. La oposición contradictoria cede el paso a una mera oposición de contrariedad. La multitud es para la unidad eso: una contrariedad que la degrada y pone límites a su pureza. En los entes de nuestra experiencia, la unidad como tal puede seguir concibiéndose independientemente de lo múltiple, pero tal unidad no se constituye en pura independencia o autarquía.

4. Esta oposición de contrariedad plantea el conflicto de lo uno y lo múltiple. Tiene este problema la más venerable antigüedad y se manifiesta en las variadas líneas de la especulación metafísica. ¿Cómo explicar la predicación del ente, que es uno, de lo múltiple y diverso? ¿Cómo puede existir lo mucho si lo uno es una exigencia, y, tal vez, un derecho irrenunciable de la entidad? ¿Cómo armonizar lo uno y lo múltiple, ambos reales en el mundo y, sin embargo, opuestos? ¿Cómo referir la multiplicidad de los elementos constitutivos a la unidad de un mismo ente? ¿No se excluyen los contrarios referidos a lo mismo? Así podríamos seguir preguntando hasta llegar a este interrogante capital: ¿cómo explicar el origen de lo mucho partiendo de lo uno, o, si se prefiere decir, del mundo múltiple y por añadidura mudable a partir de Dios, absolutamente uno e inmutable?

Se comprende que por ahora no intentamos resolver ningún problema, ni siquiera plantearlo en sus términos rigurosos. Pretendíamos únicamente advertir al lector la compleja problemática de este conflicto de lo uno y lo

múltiple. Con la doctrina de la analogía y la estructura de potencia y acto pondremos más adelante los jalones que nos permitan, en su lugar, plantear los problemas e intentar darles solución. Ahora nos aguarda la tarea de explicar el principio metafísico apoyado en la trascendentalidad del uno.

3. El principio de identidad. 1. Sobre la propiedad trascendental de la unidad se funda de modo inmediato el llamado principio de identidad. Se han dado de él tan abundantes fórmulas, que, si no comenzamos por registrarlas y criticarlas, no podremos poner orden en un asunto que parece muy complejo.

Se ha creído encontrar la fórmula ideal del principio de identidad en el axioma de Parménides: «el ente es y el no ente no es». Es la forma extrema según la cual todo lo que es debe ser precisamente expresado por lo idéntico. Estaríamos ante una fuerte tendencia de la razón a reducir lo real a lo idéntico, esto es, a sacrificar la diversidad de lo múltiple a la identidad de lo uno. El axioma de Parménides expresa la plena ecuación del ente con lo que es, como también la del no ente consigo mismo. Según pusimos ya de relieve, trátase en ella de una toma de conciencia de la peculiaridad de dos ideas —las de ente y no ente— abocada a la exclusión de una respecto de la otra, es decir, a la fórmula del principio de contradicción expresada en estos términos: el ente no es el no ente. Platón, en general, expresa la doctrina de la identidad en dependencia de Parménides y, en consecuencia, hace avanzar muy poco la cuestión. En Aristóteles no se encuentra tampoco expresamente formulado el principio de identidad como axioma ontológico. De la identidad misma dice Aristóteles varias cosas, y casi siempre relacionándola con la unidad. Así, por ejemplo, al afirmar que la identidad es la unidad del ente, unidad de una multiplicidad de entes o unidad de un solo ente considerado como múltiple cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma. Así también cuando afirma que «todo lo que es verdadero tiene que convenir de manera absoluta consigo mismo» o que «una misma cosa tiene que ser lo mismo que ella misma». Tampoco Santo Tomás conoció el principio de identidad. Al estudiar los axiomas ni siquiera lo menciona. Se ocupó, empero, también de la identidad a la que, como Aristóteles, relaciona invariablemente a la unidad. Normalmente la identidad significa para él la modalidad propia de la unidad que conviene a la sustancia. Afirmar la identidad del ente equivaldría a reconocer su unidad. Manser cita estas fórmulas sacadas del comentario a la Metafísica: «*Unumquodque est indivisibile ad seipsum*», «*est unum sibi ipsi*», «*verum est esse quod est*». Veremos dentro de un momento en varios escolásticos del siglo XX los intentos de relacionar a esas fórmulas el principio de identidad considerado como absolutamente primero.

2. La primera formulación explícita del principio de identidad tal vez se deba al escotista español Antonio Andrés. Hela aquí: todo ente es ente, *omne ens est ens*. Suárez, de quien tomamos la cita, dice que este autor no

se expresa coherentemente, ni siquiera en lo que concierne a sus principios, pues la fórmula que propone es tautológica y falaz. Más tautológica es, naturalmente, la fórmula indeterminada «A es A». Trátase, en efecto, de proposiciones en las cuales el predicado desdobla al sujeto sin añadirle determinación alguna.

3. J. Maritain propone esta nueva fórmula: «cada ser es lo que es». Intenta salvarla de la tautología explicando que el sujeto de esa proposición —«cada ser»— es el ser dado *al* espíritu, y el predicado —«es lo que es»— es el ser en cuanto afirmado *por* el espíritu. «El ser se pliega sobre sí mismo, si así puede decirse: dobla su aspecto *posición existencial* sobre su aspecto *determinación inteligible,* cualidad esencial»[21]. Pero reconoce de inmediato que su fórmula coincide plenamente con la del doctor Geral Phelan: *el ser es el ser,* a la cual tiene que defender también de la tautología. «En este principio, la gran tesis de Santo Tomás continúa verificándose, a saber: *hay diversidad, en cuanto a la noción entre el sujeto y el predicado;* el principio de identidad no es una tautología; en el principio de identidad mismo hay diversidad nocional entre el sujeto y el predicado; éstos no presentan, al menos funcionalmente, el mismo objeto *formalissime* al espíritu, aunque en los dos casos empleéis el mismo vocablo «ser». Y es propio del juicio el reconocer la identidad en la cosa de lo que es diverso según la noción, según el concepto. Esto es aquí palpado por el examen mismo de los términos»[22]. Y como aclaración de todo ello transfiere esta exigencia del principio de identidad a la cumbre del ser y explica los diversos sentidos de la fórmula «Dios es Dios» entre los musulmanes y entre los cristianos. El filósofo francés olvidó la advertencia de Suárez cuando, contra la fórmula de Antonio Andrés, escribió: «la fórmula que propone es tautológica y falaz; de aquí que no sea asumida por ninguna ciencia en calidad de principio demostrativo, siendo, por el contrario, ajena a toda lógica. De otra manera, en cada ciencia sería primer principio aquel en que el sujeto de dicha ciencia se predicase de sí mismo. Y el primer principio de cada ciencia sería tan evidente como el de otra, ya que todas las proporciones idénticas son igualmente evidentes; así, la proposición «el ente móvil es el ente móvil», goza de la misma evidencia que la proposición «el ente es ente». Y en esta ciencia (la metafísica) habría varios principios igualmente evidentes, aunque no fuesen igualmente universales; por ejemplo: *La sustancia es sustancia, el accidente es accidente»*[23].

El propio Maritain reproduce la fórmula de R. Garrigou-Lagrange, según la cual el principio de identidad se expresaría así: todo ente es alguna naturaleza determinada. Tras una explicación que califica de extrema sutileza, termina asimilando la nueva fórmula a las dos anteriormente registradas. Garrigou-Lagrange había, en efecto, escrito: «La palabra cosa expresa una

---

21 *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa,* trad. de A. E. Frossard, 3.ª ed., 1950, pág. 140.

22 *Id.,* pág. 142.

23 *Disp. met.,* III, s. 3, n. 4.

formalidad distinta del ente (ens) en cuanto que el ente designa en primer término el acto de existir, mientras que la *cosa* se refiere ante todo a la *esencia* o a la *quididad* de lo que es. El juicio supremo que debe afirmar lo qúe conviene primeramente al ente tiene, pues, por fórmula «todo ente es alguna cosa determinada, alguna naturaleza determinada que lo constituye en propiedad».

4. Un camino análogo ha seguido H. D. Gardeil, relacionando a Garrigou-Lagrange y Maritain con Santo Tomás, al escribir una preciosa página que vamos a reproducir casi en su integridad. Un texto de este último puede servirnos de base: «No se puede encontrar cosa alguna que sea dicha afirmativa y absolutamente de todo ente más que su esencia, la cual se expresa por el nombre de cosa, pues *cosa* y ente difieren, según Avicena, en que ente se toma del acto de existir y el nombre de cosa expresa la quididad o esencia del ente.» Partiendo de ello, he aquí cómo se puede precisar el sentido de este principio. En primer lugar, es claro que no puede haber verdadero juicio más que si el predicado es de alguna manera distinto del sujeto. Una atribución rigurosamente tautológica del ente no constituye un juicio. Mas siendo el ente sujeto de nuestro principio, ¿cómo encontrarle un predicado que añada lo menos posible a la significación de este ente sujeto? Santo Tomás nos lo indica: distinguiendo los dos aspectos del ente como existente y del ente como esencia. Abocamos así a esta fórmula: «el ente (como existente) es el ente (como esencia)». De esta manera se intenta expresar una fórmula aceptable del principio de identidad. Sin embargo, no hemos concluido aún, pues parece que nos encontramos aquí ante una ambigüedad. Si acentuamos la distinción de la esencia o de la cosa con el acto de existir, vamos a parar a una fórmula como ésta (cf. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, 3.ª ed., página 166): «Todo ente es alguna cosa determinada, alguna naturaleza determinada que le constituye en propiedad. Es decir: todo ente tiene una cierta naturaleza. Pero, ¿no es posible, alejándose menos de la noción de lo que existe (ens), considerar la esencia no como cierta esencia, sino como la esencia del ente mismo? Antes respondíamos a la cuestión: ¿es el ente alguna cosa determinada?; ahora nos colocamos frente a la cuestión: ¿qué cosa, qué naturaleza es el ente? Y yo contesto que es ente» (cf. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, pág. 104): «Cada ser es lo que es», o más simplemente, «el ente es ente», *ens est ens*, es decir, «el ente tiene por naturaleza ser». Es, en definitiva, a esta fórmula a la que nosotros nos atenemos. La otra fórmula, la que subraya el aspecto de determinación de la esencia, corresponde a un grado más elaborado del pensamiento.

5. El más brillante esfuerzo por liberar el principio de identidad formulado como *ens est ens*, es, probablemente, llevado a cabo por F.-X. Maquart. He aquí su razonamiento: «Cuando digo *el ente es el ente*, esta proposición significa: el ente (como participio) es el ente (como nombre). Pero el ente como participio, aunque significa al mismo tiempo la esencia y la existencia, significa, sobre todo, la existencia, mientras que el ente como nombre signi-

fica principalmente la esencia. Luego dicha fórmula significa: todo lo que existe tiene una esencia, o todo ente es una cosa... Contra los que afirman que el principio de identidad es tautológico, hay que decir que: 1) o entienden el ente de otra manera, pues dicen que solamente significa la esencia real, y así el principio en cuestión dirá: «la esencia real es la esencia real», ni más ni menos, esto es repetir A y A; en cuyo caso la controversia se traslada a la significación del ente que es diferente para los tomistas y los suaristas; 2) o dicen que la fórmula: «el ente tiene una esencia» determinada no es tautológica, pues la esencia está determinada por el hecho de que se distingue de otra, lo que ya supone el no ente y el principio de contradicción; lo que debe negarse, pues, en realidad, una esencia se distingue ontológicamente de otra esencia porque está en sí determinada; y aquí se confunde el orden del conocimiento con el orden del ser. Es verdad que en el orden del conocimiento con mucha frecuencia una cosa se conoce por oposición a otra, y éste es el conocimiento confuso; pero en el orden del ser, del que aquí se trata, hay que decir lo contrario» [24].

Sentimos mucho discrepar del bien concertado discurso de Maquart. Con él, empero, no se evita la tautología. En la concepción tomista del ente, los conceptos *ente* y *cosa* no son conceptos distintos, sino más bien dos aspectos de un mismo concepto. Por eso eliminamos más atrás a la cosa del ámbito de las propiedades trascendentales del ente. Pero decir entonces que todo ente es cosa o que todo ente (tomado como participio) es ente (tomado como nombre), no significa una liberación de la tautología.

6. Por nuestra parte, no encontramos otro medio de liberarnos de la tautología más que poniendo en juego un nuevo concepto. Los ilustres filósofos a que nos hemos referido no han dejado de advertir que la esencia es principio de determinación y distinción. De ahí resulta que todo ente es algo determinado o distinto. Esta distinción puede todavía explicarse por la absoluta oposición del ente a la nada. Trátase de una relación extrínseca de oposición que afecta a todo ente. Pero cabe concebir una nueva relación de oposición interior al mismo ente. La entidad presenta una multiplicidad de aspectos que se oponen unos a otros, y unos a otros se excluyen. La antinomia de lo uno y lo múltiple, examinada en el epígrafe anterior, puede rendir aquí sus frutos. Nos descubre ella la existencia de una relación intrínseca entre el ente y las múltiples modalidades que pueden afectarle. De ahí surge precisamente la idea de la unidad. Todo ente es uno o indiviso: he ahí la fórmula del principio metafísico de identidad. Con ella se ha evitado de manera definitiva la tautología que tanto venía preocupando. Para que no haya tautología en un juicio es suficiente que el predicado declare algo lógicamente distinto del sujeto. Más atrás quedó suficientemente expresado que la unidad añade algo lógicamente al ente. Hasta tuvimos ocasión de citar este texto de Santo Tomás: «Non est nugatio cum dicitur *ens unum,* quia unum addit aliquid *secundum rationem* supra ens.»

---

24 *Elementa philosophiae,* III, I.

El fundamento de esa diferencia entre el predicado y el sujeto en la fórmula del principio de identidad hay que ponerlo en el platillo de nuestro conocimiento. «A causa de su debilidad, nuestro entendimiento divide incluso lo realmente idéntico y simplicísimo para comprenderlo *mejor desde puntos de vista lógicamente diversos.* Y así conoce primero al ser como ser, luego al no ser, y sólo después viene el conocimiento de la unidad indivisible, que realmente es lo mismo que el ser. Por consiguiente, el principio de identidad está bien formulado, no tautológicamente, puesto que la unidad añade algo, lógicamente, al ser, es decir, un nuevo punto de vista en nuestro conocimiento; punto de vista que ya supone el del ser y el del no ser» [25]

4. El principio de identidad en relación al de contradicción.

1. Sólo ahora estamos en condiciones de resolver el problema que más atrás nos hizo frente: el de la relación entre los principios de contradicción y de identidad.

Existe una gran preocupación en la filosofía contemporánea por otorgar la primacía al principio de identidad. Se observa en los defensores de la primacía del principio de identidad sobre el de contradicción, una larvada tendencia a borrar las diferencias entre ambos principios. Con frecuencia se los considera como dos expresiones, afirmativa una y negativa otra, de un mismo principio, hasta concluir sosteniendo que, desde el punto de vista objetivo, ambos principios no suponen más que un sólo y mismo dato positivo: el del ente.

2. Esos dos supuestos son gratuitos. Hemos tenido ocasión de ver que el juicio negativo en el que se expresa el principio de contradicción supone las ideas de ente y de no ente cuya oposición declara o manifiesta. La misma propiedad del ente que denominamos *algo* surge precisamente con él. La aliquidad, determinación o distinción es la manifestación conceptual de la oposición del ente y la nada, que judicativamente expresa el principio de contradicción. Por el contrario, el principio de identidad supone todas aquellas nociones que requiere el concepto de unidad: las de ente y no ente, la de división u oposición, la de indivisión sobre la que resplandece la unidad, una de cuyas propiedades es la identidad que el principio de identidad se encarga de expresar judicativamente. El principio de identidad exige, pues, todos los conceptos que están supuestos en el de contradicción y algunos más. Debe declararse, en consecuencia, que el principio de contradicción tiene mayor vecindad con la entidad que el principio de identidad.

3. Todavía más: la identidad supone la contradicción y, en cierto sentido, deriva de ella. Sin la oposición contradictoria del ente y la nada no surgiría la idea de división que niega la unidad de la que emana la identidad. Manser defiende la primacía del principio de contradicción en el cuá-

[25] MANSER, G. M., *op. cit.*, pág. 322.

druple orden ontológico, psicológico, lógico y criteriológico. Aquí nos interesa únicamente la mostración de la primera primacía. He aquí cómo concluye Manser su estudio de la misma: «Si el principio de contradicción se deriva ontológicamente de la identidad del ser, ¿dónde está entonces la *razón de la unidad,* o bien de la identidad del ser? ¡En la *esencia* de la cosa se dice! Mas, ¿por qué la esencia es razón de la identidad? Esto es aquí absolutamente inexplicable. ¡Más todavía! Si el ser puede ser al mismo tiempo no ser, también puede la esencia que en realidad está constituida por el ser, ser al mismo tiempo no ser, es decir, ya no sigue siendo principio de la unidad e indivisibilidad, es decir, de la identidad. ¡Y entonces ya no tendremos absolutamente ninguna razón de la identidad del ser! La verdadera deducción ontológica es completamente diversa de la mencionada, es la inversa. La única razón de que el «ser» sea «ser» y no «no ser» —identidad— es que, de lo contrario, sería y no sería simultáneamente —contra el principio de contradicción—. Y, asimismo, la razón de que el «no ser» sea «no ser» y no sea «ser», es que, de lo contrario, el no ser y el ser serían simultáneamente —principio de contradicción—. Pero la razón más profunda por la cual el ser y el no ser no pueden identificarse nunca, está en la misma *oposición* quiditativa entre el *ser* y el *no ser,* el cual es la negación del ser, de tal modo que una misma cosa ni siquiera puede *pensarse* como ente y no ente al mismo tiempo, que es precisamente lo que expresa el principio de contradicción. Y por eso está en él y *en la relación trascendental del ser y el no ser,* la cual expresa este principio, la *razón ontológica de la identidad del ser y, por lo tanto,* ¡del *principio de identidad!* Así, pues, es cierto lo que Tomás dijo del principio de contradicción: «quod fundatur supra rationem entis et non entis et super *hoc principio omnia alia fundantur*»[26].

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica,* V, c. 7-12.—Santo Tomás, *In Metaph.,* V, lec. 7-8; *De Veritate,* q. 8.—Suárez, *Disp. met.,* IV.—E. Meyerson, *Identité et réalité,* 1908.—G. Galli, *L'uno e i molti,* 1944.—J. Jelabert, *L'un et le multiple. De la critique à la ontologie,* 1935. Véanse también las obras citadas en el texto y la bibliografía del artículo anterior.

Artículo IV.—La verdad y el principio de razón suficiente

1. La verdad trascendental. 1. Terminado el estudio de la unidad trascendental procede abordar el tratamiento de la verdad. A efectos didácticos lo distribuimos en triple temática: la verdad trascendental en su relación con otros tipos de verdad, las propiedades de la verdad y el principio de razón suficiente sobre ella fundado.

26 *Op. cit.,* pág. 327.

La importancia de la cuestión de la verdad, superior a toda ponderación, se refleja en la historia que exponemos en compendio. El problema de la verdad fue explícitamente planteado por el pensamiento griego. Desde sus mismos orígenes se vinculó a la búsqueda del *principio* (ἀρχή) de todas las cosas, expresivo de su verdad y razón última de su multiplicidad. Surgió así la filosofía precisamente como *ciencia de la verdad*. Adscrita la ciencia al pensar y la verdad al ente, que «siempre es y no es posible que no sea», Parménides hará de la ciencia de la verdad un *pensar del ente* y no se conformará más que con la expresión de la identidad de los dos términos: «lo mismo es el pensar y el ente». El principio con cuya búsqueda nació la filosofía griega debía estar más allá de la multiplicidad de las cosas, sin confundirse con ninguna, y, sin embargo, no podía encontrarse separado de ellas, ya que debe ser para todas su realidad y su verdad. Trascendencia e inmanencia parecerán los dos polos entre los que se desarrolla el pensamiento de Platón y de Aristóteles en este punto. Platón acentúa el momento trascendente sin poder descuidar el otro. El verdadero ente se encuentra en el ámbito del *eidos;* pero las cosas sensibles en cuyo mundo habitamos no están desprovistas de entidad, ya que son semejanzas y participaciones eidéticas y no podemos desinteresarnos de su verdad. Sucede, empero, que para captarla es necesario liberarnos de la «caverna» y contemplarlas a la luz del *nous,* por encima de la percepción sensible que las ofrece únicamente como imágenes de *eidos* y sombras de la verdad. Al acentuar Aristóteles la inmanencia, el mundo sensible, que platónicamente se situaba entre lo que es absolutamente y lo que absolutamente no es, comienza a revalorizarse como lugar de alojamiento de la realidad inteligible y verdadera. Contra la concepción unitaria del ente indiferenciado de Parménides afirma Aristóteles que el ente se dice de muchas maneras. Una de ellas es precisamente la que lo muestra como verdadero y como falso. A la aserción del viejo eleata de la identidad del pensar y el ente corresponde en el Estagirita la afirmación de que el alma se hace en cierto sentido todos los entes. En el conocimiento, el alma es el ente que conoce. En el conocimiento también tiene lugar la patentización de su verdad y la manifestación de la falsedad. El concepto de verdad tiene una marcada relación con el juicio en el cual se afirma o niega una cosa de otra. Verdadero es afirmar lo que en la realidad está unido o negar lo que en la realidad está separado. Falso es lo contradictorio, esto es, la afirmación de lo que no es, o la negación de lo que es. La verdad y la falsedad se transfieren, pues, desde las cosas al pensar. En la cumbre de la especulación helénica el problema de la verdad está dominado por esta perspectiva subjetiva. La verdad está en el término del conocimiento; es el fin o la perfección del intelecto. Al conocer las cosas poseemos su verdad. Esta verdad, primariamente referida al intelecto, presupone la que las cosas ostentan y en el conocimiento patentizan y descubren.

Con San Agustín, y en función de la revelación cristiana, se modifica profundamente la perspectiva. La verdad aparecerá como un objeto que se impone al espíritu y lo domina: es la inmutable y eterna verdad divina de la que participa nuestro espíritu. No se la puede encontrar primariamente en

las cosas del mundo, *ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas.* Se impone, pues, un apartamiento del mundo y una apelación a la interioridad (*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*). Se impone, incluso, la trascendencia sobre el espíritu creado en cuanto se lo advierta como sujeto de mudanza (*transcende te ipsum*). La filosofía misma se convierte en una anhelante y temblorosa búsqueda de la verdad.

Santo Tomás hereda esa doble tradición greco-cristiana y se esfuerza por conciliarla. Su resultado será la consideración de la verdad bajo tres aspectos diferentes que le conducen a definir la verdad y lo verdadero de triple modo: «El primero se refiere a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero. Así lo define San Agustín en los *Soliloquios: verdadero es lo que es.* Y Avicena, en el libro XI de la Metafísica: *la verdad de cada cosa es la propiedad de su ser, que le ha sido establecido...* El segundo se refiere a aquello en que consiste formalmente la verdad. Así dice Isaac que *la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento...* El tercero se refiere al efecto consiguiente, y así la define San Hilario: *La verdad es lo que manifiesta y declara el ser*»[27].

Este texto ha sido interpretado de múltiples maneras. Según la interpretación más extrema, el primer modo de definición correspondería a la verdad ontológica; el segundo, a la verdad lógica, y el tercero, a la verdad moral. Más cerca de la realidad están aquellos intérpretes que, como el gran metafísico valenciano Diego Mas, denominan a ese triple modo de presentarse lo verdadero como *verdad en la causación, verdad esencial* y *verdad en la significación.*

Estimamos que la auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás se logra a la luz de lo que inmediatamente le precede. Había dicho, en efecto: «La primera comparación del ente al entendimiento es que ambos se correspondan, y esta correspondencia se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, en la cual consiste formalmente la esencia de la verdad. Así, pues, lo que la verdad añade sobre el ente es esa adecuación o conformidad de la cosa y el entendimiento, a la cual sigue, como se ha dicho, el conocimiento de la cosa. Así, pues, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, pero el conocimiento es un efecto de ésta.» Si, pues, tratásemos de poner nombres a esos tres tipos de verdad considerados por Tomás de Aquino, llamaríamos al primero verdad en su fundamento o en su causación (*veritas rei*); al segundo, verdad en su esencia (*veritas formalis*), y al tercero, verdad en su efecto o consecuencia (*veritas cognitionis*). Hay, pues, tres tipos de verdad. El primero considera la verdad en su fundamento o en su causación: es la verdad *de* la cosa (*veritas rei*). El segundo contempla la verdad en su esencia misma, es decir, formalmente como tal (*veritas formalis*). El tercero mira a la verdad en *su efecto o consecuencia;* es la verdad *del* conocimiento (*veritas cognitionis*).

La verdad formalmente considerada implica siempre la adecuación o conformidad del ente y el entendimiento. Mas como son dos los términos de la

[27] *De Ver.*, q. 1, a. 1.

adecuación en que la verdad consiste, podemos registrar dos sentidos en la adecuación misma y, en consecuencia, dos clases de verdad formal: la verdad como perfección del entendimiento en conformidad con el ente, y la verdad como propiedad objetiva del ente en conformidad con el entendimiento. Se llama a la primera *verdad lógica*, y puede definirse así: *adaequatio intellectus ad rem*. Se denomina la segunda *verdad ontológica*, y su definición será: *adaequatio rei ad intellectum*.

Como sólo esta última reúne las condiciones para constituirse en propiedad trascendental del ente, únicamente ella nos interesa de momento. Repárese que, en todo caso, debe definirse en orden al entendimiento. Pueden, empero, presentarse dos casos, según que la cosa que se dice verdadera esté en relación esencial con el entendimiento del que depende en su ser y por el que se rige y determina, o esté en simple relación accidental con el entendimiento por el que puede ser conocida, y que resulta regido y determinado por ella. En el primer caso las cosas se subordinan al divino entendimiento creador; la verdad es entonces la adecuación de la cosa con la inteligencia divina. En el segundo caso, las cosas dicen solamente una relación accidental al entendimiento especulativo del hombre; la verdad se ha convertido ahora en la aptitud de la cosa para ser conocida por el entendimiento humano.

Repárese cuidadosamente que, según la concepción tomista, a la constitución de la verdad ontológica sólo es esencial que las cosas se subordinen y dependan de la inteligencia creadora de Dios. (Lo que la cosa es verdaderamente, la *veritas rei* o verdad óntica depende de la verdad ontológica, es decir, de su efectiva y esencial conformidad con la idea preconcebida por el entendimiento divino. La misma verdad lógica que, por otra parte, se dice formal y principalmente verdad y se encuentra en el entendimiento judicativo, depende como de su causa de la *veritas rei.)* Sin embargo, con el correr del tiempo pasará a considerarse como haber del hombre lo que Tomás de Aquino pensaba como atributo de Dios. El racionalismo moderno se va a constituir en la ruta de esta inadvertida traslación y no se podrá detener hasta convertirse en idealismo. Con Descartes, en efecto, aparecen ciertas ideas, que como constitutivo de la razón humana, representan la naturaleza de los entes, y determinan su cognoscibilidad. De las ideas a las cosas la consecuencia es válida. La verdad ontológica que sólo accidentalmente se decía adecuación o, mejor, adecuabilidad de la cosa al entendimiento humano, se va a constituir esencialmente en relación al hombre, el cual se investirá de los atributos de la inteligencia creadora. Con ello, la verdad óntica y la verdad lógica se subordinarán a la verdad ontológica humana y las ciencias tenderán a constituirse en plan ontológico; el científico podrá determinar, independientemente de toda experiencia y con anterioridad a ella, el repertorio de los esquemas y modelos a los que habrán de responder y conformarse los objetos correspondientes. La geometría analítica de Descartes obedece a esta ley de constitución ontológica.

La dirección marcada por Descartes será acentuada y extendida por Kant. El filósofo de Koenigsberg admite no sólo en el entendimiento, sino también

en la sensibilidad y en la razón la presencia de ciertas formas *a priori* que interpretará no ya como condiciones del conocimiento de experiencia, sino, sobre todo, como condición de la posibilidad de los objetos mismos de la experiencia. Lo que en Descartes se reducía a los objetos geométricos, se universaliza en Kant, extendiéndose a todos los objetos que pueden encontrarse en los límites del entendimiento humano. Y no en vano llama *verdad trascendental* a la adecuación de los objetos con tales formas *a priori*, en conformidad con las cuales tienen necesariamente que mostrarse y aparecer. Si tal verdad no es aún creadora de la realidad, lo es al menos de los contenidos esenciales o formales que tiene que adoptar al presentársenos.

El paso decisivo en la transformación del racionalismo en idealismo estaba reservado para Hegel. Para este emperador del pensamiento la verdad ontológica *crea* su objeto. El pensamiento «no sólo fuerza a las cosas a que se me *manifiesten* como objetos, sino que de alguna real manera las produce, puesto que el Espíritu absoluto revierte a sí mismo, con la presa real de todas las cosas, transubstanciadas *(Aufgehoben)* mediante el pensamiento del hombre. El pensamiento del hombre tiene, de consiguiente, funciones reales creadoras; lo que él descubre *(Wahrheit)*, su verdad, la verdad del hombre es Espíritu absoluto, ser en sí ya y para sí»[28].

Tras el propósito fallido por Husserl por volver a las cosas mismas, encontramos todavía, sin salir de Alemania, tres intentos de superar la concepción kantiana de la verdad, debidos a Hartmann, Jaspers y Heidegger. Mas con lo que llevamos dicho tenemos suficiente para advertir los hitos fundamentales de las concepciones de la verdad a lo largo de su propia historia. Pasemos ya a un estudio sistemático de la verdad trascendental.

2. Comencemos por decir algo sobre la esencia de la verdad como tal para destacar mejor aquel tipo de verdad cuya indagación nos interesa aquí. La esencia de una cosa cualquiera se expresa formalmente en su concepto. Y al concepto universal, que se despliega en la definición, puede llegarse siguiendo la ruta de una búsqueda inductiva. Partiendo, pues, de los significados corrientes en los distintos tipos de verdad ascenderemos a la noción común de la verdad como tal.

La alta estima que se tiene de la verdad nos lleva a referirla, en primer lugar, a nuestras expresiones. Al comunicarnos con otros hombres tenemos que adaptar la palabra al conocimiento. La conformidad de lo que decimos con lo que pensamos recibe el nombre de verdad. La disconformidad o inadecuación de la palabra con el pensamiento se llama mentira. Así entendida, la verdad es una propiedad de la palabra en adecuación al contenido de nuestro conocimiento tal como esté en el entendimiento. En tal caso, el conocimiento impone su ley a la expresión. La verdad de las palabras suele llamarse *verdad moral* y tiene por opuesto la *mentira*. La verdad, empero, puede referirse también a nuestro conocimiento y más concretamente a nuestros juicios. En este caso la verdad exige que el entendimiento juzgue

28 GARCÍA BACCA, J. D., *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, vol. I, 1947, pág. 270.

en conformidad con las cosas. Ahora son éstas las que imponen su ley al entendimiento. La verdad del conocimiento se llama *verdad lógica,* y su opuesto es la *falsedad.* La verdad sigue siendo adecuación o conformidad que ahora va del entendimiento a las cosas. Trátase de una propiedad del entendimiento como facultad de conocer. Finalmente, podemos situarnos en las cosas mismas y referir a ellas la verdad al advertir su conformidad con el entendimiento. A esta verdad de las cosas en adecuación (o adecuabilidad) al entendimiento se da el nombre de *verdad ontológica.* Referida al ente, es difícil encontrar algo que se oponga a la verdad y la niegue, a no ser el no ente, es decir, la *nada.*

Así, pues, la verdad parece consistir en una relación de adecuación o conformidad, uno de cuyos términos es siempre el entendimiento. El otro término es ora la *palabra* o el gesto o un símbolo cualquiera que traduce el pensamiento, ora la *cosa* o la realidad o el ente que debe ser conocido. Y si tomamos las palabras como ciertas cosas, llegamos a esta definición general de la verdad: adecuación de la cosa y el entendimiento, *adaequatio rei et intellectus* [29].

Una mayor profundización en la esencia de la verdad exige se expliquen con todo rigor los tres elementos que integran su definición: el intelecto, la cosa y la adecuación.

El *intellectus* de la fórmula definitoria no es, por lo pronto, la facultad intelectiva. El entendimiento es, por naturaleza, inmaterial, y difícilmente podrá adecuarse a las cosas, frecuentemente materiales. Por idéntica razón no podrá consistir en el acto mismo de entender. Los actos de la facultad intelectiva no tienen adecuación o semejanza con las cosas; a lo sumo son cierta tensión que lleva a ella. Se incoa esa semejanza en el principio formal del entender, que los escolásticos llamaban especie impresa, pero sólo se consuma en el término formal de la intelección, es decir, en su producto, que recibe el nombre de especie inteligible expresa o verbo mental. Por el *intellectus* hay que entender, pues, el verbo mental, esto es, lo que el entendimiento expresa, dice o conoce. Para que el *intellectus* y la cosa se adecúen o conformen debe el primero decir ser lo que es o no ser lo que no es. Sólo hay verdad cuando el entendimiento al entender dice lo que la cosa es o, lo que es igual, cuando la cosa es tal como el entendimiento la expresa. A la verdad, pues, interesa no lo que el entendimiento es (facultad), ni lo que hace (acto de entender), sino lo que dice o expresa (verbo mental). En la definición de la verdad, por *intellectus* hay que entender el *verbo mental.* Todavía más: en rigor de términos, el verbo mental de que se trata no pertenece a la simple aprehensión o concepción, sino al juicio, que es el acto perfecto del intelecto.

La *res* que entra en la definición de la verdad es más fácil de localizar. Se refiere a la cosa tal cual es en sí misma, a la realidad extramental u objetiva en su propia naturaleza. No se entienda, pues, por el nombre *res* la cosa en cuanto *objeto* del intelecto. Todo lo que es objeto del entendimiento está

[29] Esta definición de la verdad como *adaequatio rei et intellectus* se atribuye al médico y filósofo judío Isaac Israeli, que nació en Egipto hacia el 855.

adecuado al concepto con que se aprehende, aunque se trate de ficciones o de quimeras a las que no se puede atribuir la condición de verdaderas. En rigor sólo se llama verdad a la adecuación de la cosa extramental existente *a parte rei* y lo que el intelecto dice o expresa por el verbo mental enunciativo.

Con esto tenemos ganado mucho en orden a la recta interpretación del tercer elemento de la definición de la verdad: la *adaequatio*. Tiene este término muchos matices y extraordinaria amplitud significativa. Lo sustituyen los autores frecuentemente por otros, tales como «conformidad», «correspondencia», «conveniencia», «asimilación», «semejanza». La adecuación es, en efecto, la relación de conformidad o de semejanza entre los dos extremos de la *res* y el *intellectus* tal como quedaron expresados. Ningún obstáculo hay a la posibilidad de adecuación o correspondencia entre la realidad extramental y lo que sobre ella expresa el verbo mental del juicio. Nada se opone a la conveniencia o asimilación de aquellos elementos que, por encima de la semejanza, parecen tender a la igualdad e identidad: la cosa extramental y la misma cosa intramental. De eso se trata precisamente en la definición de la verdad: es una adecuación de la cosa tal como es en sí misma y lo que de ella expresa el verbo mental enunciativo en la intimidad del intelecto.

La fórmula *adaequatio rei et intellectus* significa «la adecuación de la cosa extramental consigo misma intramental, esto es, como conocida y expresada dentro del entendimiento por el verbo mental enunciativo del juicio sobre ella; la adecuación entre lo dicho o enunciado por el juicio dentro del entendimiento y la cosa misma como es en sí fuera del entendimiento; la adecuación entre la realidad y su verbo mental enunciativo» [30].

Para terminar este punto tenemos que decir algo de un problema que reiteradas veces ha pugnado por surgir. La verdad como *adaequatio rei et intellectus* entraña un triple sentido: la verdad de las cosas que consiste en la adecuación o adecuabilidad del ente con el entendimiento; la verdad del entendimiento, qué es la conformidad del intelecto con las cosas, y la verdad de las palabras, que se define como correspondencia de las expresiones con las concepciones del entendimiento. Entre estos tres sentidos debe haber cierta jerarquía y cierto orden. El que acabamos de expresar —verdad de las cosas, del entendimiento y de las palabras— representa el orden causal. La verdad de las cosas causa la del entendimiento y ésta origina la verdad de las palabras. Esto es claro. También lo es que psicológicamente se nos ofrecieron esos tres sentidos de la verdad en un orden inverso: desde la verdad de las palabras pasamos más atrás a la del entendimiento y de ésta a la verdad de las cosas. Pero el problema es distinto, y podemos formularlo así: ¿cuál de los tres sentidos de la verdad es el más propio? O de esta forma: ¿dónde se encuentra principalmente? O con más rigor: ¿dónde reside formalmente la verdad?

Las tres posibles contestaciones se han hecho efectivas en el curso de la historia. Que la verdad se encuentra principalmente en las palabras lo ha

30 RAMÍREZ, S., *La filosofía de Ortega y Gasset*, 1958, pág. 290.

defendido el verbalismo de todas las horas y siguen sosteniéndolo hoy muchos partidarios de esa corriente que, rechazando la metafísica, hace de la filosofía mero análisis del lenguaje proposicional. No tenemos por qué perder el tiempo rechazando semejante posición. Las palabras son signos formales de los conceptos y por éstos se tienen que regir. Más fundada es la opinión de quienes refieren a las cosas el sentido primario de la verdad. Fundamento y causa de las otras verdades, la verdad del ente parece reclamar con más derecho esa primaria atribución. Es la posición mantenida enérgicamente por Heidegger al hacer de la verdad desvelación o descubrimiento antes que adecuación. Estima Heidegger que ya para los griegos la verdad era el ente mismo en su patencia y mostración. Y gran ruina para la metafísica occidental fue la suplantación de ese sentido primario de la verdad como descubrimiento del ser por su sentido secundario, cual es el de la verdad lógica entendida como adecuación del conocimiento y el objeto.

Conviene, empero, ser precavidos. El sentido más propio de un concepto que se predica de varios sujetos —como, en nuestro caso, la verdad que se dice de las cosas, del entendimiento y de las palabras— no se lo encuentra siempre en aquello que es causa, sino en el sujeto que lo realice más perfecta y plenamente. La noción de «sano» se predica del alimento que causa la salud, del hombre que la posee y del color que la manifiesta. Y es claro que debe atribuirse formal y primariamente al hombre y sólo de manera secundaria al alimento y al color del rostro. Tal vez suceda lo mismo con la verdad. Consiste ésta, según quedó mostrado, en una adecuación o conformidad de la cosa y el entendimiento. Mas la adecuación deberá darse más propiamente allí donde ambos términos estén en presencia y conjunción. Están precisamente en el entendimiento y no en la cosa ni en la palabra. En la cosa relacionada con el entendimiento está la cosa pero no el entendimiento mismo. Por el contrario, en el entendimiento están el entendimiento (el verbo mental) y la cosa con que el entendimiento se ha identificado en el acto intencional del conocer. La adecuación, pues, en que la verdad consiste se encuentra más propia y formalmente en el entendimiento que en las cosas.

Se comprende fácilmente que el entendimiento en que la verdad reside primaria y principalmente, por darse en él conjuntamente los dos términos de la adecuación, no debe considerarse como un cierto ser; sino como entendimiento. La verdad está en el entendimiento en cuanto entendimiento. Y como el modo propio de estar algo en el entendimiento es estarlo como entendido, la verdad está en el entendimiento como entendida por él. Mas para entender la verdad es preciso conocer la adecuación en que consiste y, por tanto, los dos términos de la misma. Todo lo cual sólo puede tener cumplimiento en el acto interiorizador y reflexivo del juicio. En definitiva, pues, la verdad reside formalmente en el entendimiento judicativo. En el sentido y en la simple intelección sólo se encuentra con el mismo título que en las cosas.

3. Ya es hora de que entremos en el estudio de la verdad de las cosas. Aunque menos propiamente dicha es ella la que aquí nos interesa. Sólo la verdad ontológica puede ser propiedad trascendental predicable del ente.

En virtud de lo ganado en el punto anterior, la verdad sólo puede atribuirse al ente por comparación al entendimiento cognoscente, o, si se prefiere, al espíritu que juzga. De un lado, el ente. De otro, el espíritu. Anudando esos dos términos tenemos el juicio en que el ente se manifiesta y que profiere el espíritu. No hay juicio sin objeto juzgado ni sin sujeto que juzgue. Lo juzgado es el ente y el que juzga es el espíritu. El ente se manifiesta y expresa en el juicio «lo que es» que sólo el espíritu profiere. En el juicio «lo que es» se enuncia todo. Nada hay que no esté contenido en él. Puede decirse, en consecuencia, que el ente es un continente en el que todo se contiene. Mas el juicio en el que se expresa es un acto del espíritu y, por tanto, contenido de él. Por paradójico que parezca el ente, que contiene todo, está contenido en el espíritu. A la inmensidad extensiva del ente corresponde la comprensiva inmensidad del espíritu. Las nociones de ente y de espíritu se corresponden y adecúan. Diríase que una es correlato de la otra. Frente al ente en cuanto ente se sitúa el espíritu en cuanto espíritu. Y conviene advertir que de la misma forma que la idea de ente trasciende las de todos los entes particulares comprendiéndolas según una determinada ley de analogía que estudiaremos más adelante, también la idea de espíritu se refiere a todos los espíritus en conformidad con una ley de jerarquía.

La relación del ente al espíritu cognoscente se llama verdad ontológica. El ente mismo es verdadero en cuanto se adecúa o conforma con el espíritu. Pusimos ya de relieve que se trata precisamente del espíritu que juzga. Y de ello concluimos la primacía del espíritu en orden a la verdad. Mas, ¿cómo y con qué derecho?

Ningún problema nos plantearía la consideración aislada o independiente de la verdad lógica. La adecuación del espíritu a la realidad en el conocimiento se explica con la sola advertencia de que conocer implica una información del entendimiento por el objeto. «El alma es en cierto modo todas las cosas.» Pero aquí se trataría de que todas las cosas fueran o se hiciesen el alma. Lo único que podemos afirmar es esto: el espíritu se hace, engloba y es intencionalmente todo lo real, pero siendo al mismo tiempo dominado y regido naturalmente por el ente.

Así es, en efecto, pero sospechamos que el espíritu humano (el alma) es un caso particular situado entre dos términos que vamos a llevar a su límite ideal de identidad y disyunción. Veamos:

Supongamos un espíritu que sea sólo espíritu; un puro espíritu sin límite. En él se cumplirán todas las exigencias de la intelección y de la inteligibilidad sin necesidad de facultades especiales ni actos intencionados diferentes. El ser y el conocer quedan identificados sin residuo. La distinción entre espíritu y ente ha desaparecido por completo. Dejemos la pluma a Marc:

«¡Este espíritu sería el ente y no ya un ente! La definición del ente como autoposición, presencia de sí, a sí, por sí, interioridad, que se identifica

activamente, se realizaría enteramente y verificaría al mismo tiempo la de la conciencia, pues realizaría sus condiciones. Sería el espíritu porque sería el ente. La perfección del espíritu supone la del ente. Y he aquí la contraprueba a partir del ente. Supongamos el ente que no es sino ente, sin ningún límite: es en sí pura luz y transparencia, pura presencia inmaterial, plena interioridad. Como el ente hace inteligible todo objeto, este ente puro sería inteligibilidad plena, en acto, por sí mismo. Como lo inteligible en acto exige el inteligente en acto, sería conocimiento puro, espíritu, conciencia perfecta en sí mismo, «puro resplandor intelectual». La perfección del ente entraña la del espíritu. En este límite ideal el ente y el espíritu se igualan y no se distancian; se identifican el uno con el otro.

En el extremo opuesto tomemos un ente limitado, no solamente a una esencia o naturaleza determinada, sino también por la materia y, por ello, incapaz de desbordar un punto dado del espacio y del tiempo; será ente sin ser un espíritu, ni siquiera un cognoscente. Estas dos ideas, que antes se recubrían, están ahora separadas. Pero si no hay en él inteligencia, tiene al menos posibilidades de inteligibilidad. Incapaz de comprenderse y de verificarse por sí mismo, podrá serlo por otros que sean espíritus.

Entre estos dos extremos hay sitio para el espíritu creado, para el espíritu humano encarnado, discursivo. En él el ente y el conocer no coinciden, pero tampoco están descoyuntados y separados. Situados sobre los planos diferentes de lo intencional o de lo relativo y de lo absoluto, se sobrepasan y se envuelven, como si tendieran a igualarse. Lo propio de nuestro espíritu es entonces interiorizar en sí gracias a la inteligencia y por medio de representaciones a la luz del ser, las perfecciones de lo real, que no le son congénitas, sino que le son presentadas desde afuera. En tanto que se presta a esta asimilación, el ente se dice verdadero. Lo verdadero le añade así una relación de conocimiento que es exactamente lo que la inteligencia añade al ente cognoscente, donde el ser y el conocer no coinciden»[31].

Con esto tenemos suficiente para un tratamiento completo de la verdad ontológica. Mientras la verdad lógica se refiere inmediatamente a la intelección, la verdad ontológica atañe al ente en cuanto objeto del entendimiento. Parece que, en principio, todo ente posee una aptitud para ser objeto de una verdadera intelección. Ello equivaldría a decir que todo ente es inteligible. Esta inteligibilidad consiste en una radical y universal apertura del ente al entendimiento, y se denomina verdad ontológica. Sigue ésta definiéndose en orden al entendimiento. Pueden, empero, presentarse dos casos, según que se trate de un entendimiento del que depende el ente como la obra de arte depende del artista, o de un entendimiento que, por el contrario, debe someterse al ente que conoce y por el cual es regido y determinado. En el primer caso, todas las cosas naturales se subordinan al entendimiento divino creador (cuya existencia se demuestra en teodicea) con una relación real de dependencia. La verdad como conformidad de la cosa al entendimiento de que depende se llama verdad ontológica formal. En el segundo

31 *Dialectique de l'affirmation*, págs. 203-204.

caso, la relación de las cosas al entendimiento creado es una simple relación de razón, y la verdad se convierte en la aptitud del ente para ser objeto del entendimiento especulativo del hombre. La verdad como adecuabilidad de la cosa con el entendimiento por ella determinado se llama verdad ontológica causal.

Queremos examinar ahora si la verdad así entendida es una propiedad trascendental. Podemos ya ser breves. Dos condiciones debe reunir la verdad, según tenemos dicho reiteradas veces, para que pueda decirse propiedad trascendental: ser coextensiva con el ente y no ser sinónima de él. Ambas condiciones se cumplen de hecho.

La verdad, en efecto, es coextensiva con el ente. Todo ente está adecuado al entendimiento divino, pues, como veremos en la teología natural, el entendimiento divino no difiere del divino conocer ni hay realidad alguna fuera de Dios sustraída a la ciencia divina creadora. También todo ente es adecuable al entendimiento humano, según pone de relieve la consideración conjunta de la radical apertura de la entidad al entendimiento y la apertura universal del entendimiento a la entidad. El entendimiento humano en cuanto entendimiento es tan inmaterial como la entidad, y entre ambos se da la proporción que la verdad exige.

Debe decirse, pues, que todo ente es verdadero. La verdad, empero, no es sinónima de la entidad. No es lo mismo decir «ente» que decir «verdadero», ni resulta tautológica la expresión «ente verdadero». La entidad y la verdad difieren nocionalmente. El concepto de verdad añade a la noción de ente una relación de adecuación o de adecuabilidad con el entendimiento.

Conclúyase, pues, que la verdad es una propiedad trascendental. A su noción son necesarios dos ingredientes: la entidad y la relación al entendimiento. Ello nos conduce a un último problema, cual es el de determinar si la verdad denota más principalmente la entidad que la adecuación, o al contrario. Es la misma cuestión que nos hizo frente al tratar de la naturaleza de la unidad. La solución que allí se dio es válida también ahora. El hecho de haber mostrado que la relación de lo inteligible creado con el entendimiento creador es una relación real de dependencia no cambia sustancialmente el planteamiento del problema ni afecta a su solución. La verdad denota más principalmente la entidad que la relación al entendimiento.

2. El principio de razón suficiente. 1. En conexión con la verdad ontológica debemos tratar del principio de razón suficiente, al menos en los aspectos metafísicos que encierra. Nos ocuparemos de tres cuestiones: su historia, su formulación y su relación con la verdad trascendental.

Los griegos no formularon explícitamente el principio de razón suficiente. Tampoco los escolásticos lo trataron formalmente como primer principio. Tal vez los precedentes mejor fundados haya que buscarlos en Abelardo y en Giordano Bruno. La formulación explícita de tal principio debe seguir atribuyéndose a Leibniz, en cuyo pensamiento cobra, además, un valor esencial

y un puesto de importancia capital. Puede decirse que hasta este filósofo el principio de razón suficiente había venido involucrado en los de contradicción y de causalidad. Leibniz lo destacó de ambos y hasta lo universalizó dándole un valor metafísico. Es también cierto que algunas veces parece distribuir los papeles de los dos principios supremos aplicando el de contradicción al orden de las esencias y vinculando el de razón suficiente al orden de las existencias contingentes. «Hay dos grandes principios de nuestros razonamientos: uno es el principio de contradicción, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y la otra falsa; el otro principio es el de la razón determinante, que consiste en que jamás sucede nada sin que haya una causa, o, al menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe eso de esta manera más bien que de otra» [32]. Sin embargo, no pierde el rango de principio metafísico. Inquiere Leibniz la razón de todo acontecer y de toda existencia. Existe algo y no más bien nada porque hay una razón suficiente, cual es la de la superioridad del ser sobre el no ser. «Sin este gran principio, nunca podríamos probar la existencia de Dios» [33]. Y, probada, podemos seguir razonando así: Porque es mejor existir que no existir, Dios creó; porque en el ámbito de los posibles hay unos de mayor perfección que otros, creó el mejor de los mundos posibles; porque es mejor que existan todas las cosas que pueden existir y no sólo algunas, Dios imprimió la *tendencia hacia la realización* de aquella combinación que incluye el mayor número de componibles. El principio de razón suficiente tiene en Leibniz un uso universal para dar cuenta de la existencia y se adapta a múltiples usos en conformidad con los cuales puede recibir distintos nombres: *principium reddendae rationis*, de razón determinante, de conveniencia o de lo mejor.

Kant se ocupó también del principio de razón suficiente distinguiéndolo del de identidad. Mientras éste es analítico y base de todo análisis, aquél es sintético *a priori* y fundamento de toda síntesis. Schopenhauer le consagró la obra *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en la que distingue entre el principio de razón suficiente del devenir, el del conocer, el del ser y el del obrar. Con Heidegger, el problema de la razón suficiente se centra de nuevo en el dominio de la metafísica y se trenza al problema del fundamento originariamente unido a la libertad que nos es dada en el acto mismo de fundar. El principio de razón que Leibniz hizo nacer de la naturaleza de la verdad tiene un origen para Heidegger en la libertad.

2. Pasemos ya a la fórmula del principio. La más obvia y elemental es ésta: *todo ente tiene una razón suficiente de ser*. El sujeto no ofrece dificultad: se refiere a cualquier ente que es o se conoce, al ente trascendental. El término «razón» tiene muchos sentidos. Designa, unas veces, la facultad o virtud cognoscitiva. Así, decimos que la razón conoce discurriendo. En sentido análogo la dividimos en razón especulativa, práctica y técnica. Otras

32 LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, I, n. 44.
33 *Ibid.*

veces significa «causa» o «definición» o «sentido». No es raro apellidarla *formal* y *objetiva*. Para Maritain, en este principio el término razón «tiene el valor de aquello por lo que una cosa es; viene a ser la razón objetiva por la cual el ser es y con cuyas notas se agota la intelección del entendimiento» [34]. El Cardenal Mercier entiende por razón aquello que perteneciendo a la esencia o contribuyendo a la existencia de uná cosa nos la hace comprender. Las razones de las cosas son, pues, sus principios considerados en relación al entendimiento que se esfuerza en comprenderlas [35]. En la fórmula, el término «razón» se refiere al ente en relación al entendimiento, y significa aquello por lo cual puede ser entendido. La razón se llama «suficiente» si basta para manifestar la naturaleza o las propiedades de la esencia en su orden o para explicar la existencia del ente en el suyo. En los casos contrarios, se denomina insuficiente. Ya se comprende que la razón suficiente de un ente no puede buscarse en la nada. La pretensión de algunos existencialistas falla de modo radical. Por la nada, nada *es* ni se *hace*, ni se *conoce*. La nada carece de la triple característica con que Aristóteles definía el principio o la razón. Decir que todo ente tiene una razón suficiente de ser, significa que posee ínsito en su entraña algo por lo que es y por lo que se explica patentizándose al entendimiento. Se trata, en definitiva, de aquello mismo por lo que es verdadero e inteligible.

De ahí estas nuevas fórmulas del principio de razón suficiente: *Todo ente es verdadero*, es decir, expresa un orden esencial al entendimiento, o *todo ente es inteligible*. Esta fórmula exige también explicación. La palabra «inteligible» tiene dos sentidos diferentes que conviene precisar. De una parte, se llama inteligible a todo lo que es término de un acto de conocimiento intelectual, como se denomina sensible, apetecible y operable a los términos de las otras facultades. De otra, se llama inteligible a lo que puede ser penetrado, comprendido o explicado por la inteligencia y se opone a lo ininteligible, es decir, a lo misterioso o a lo absurdo. En la fórmula que consideramos se toma la palabra inteligible en este segundo sentido. Significa, pues, que todo ente tiene inteligibilidad o transparencia ante la inteligencia. Pudiera parecer que así entendido el principio carece de universalidad, pues hay muchos seres cuya imperfección pone en ellos sombras de inteligibilidad y márgenes de opacidad. Pero se advierte que acontece así en la medida en que el no ser se mezcla con el ser. La fórmula que salva este inconveniente y nos evita caer en un racionalismo exagerado se expresaría así: *todo ente es inteligible en tanto que es ente*.

Se comprende fácilmente que esta última fórmula del principio de razón suficiente es equivalente a la primera. El fundamento de la inteligibilidad del ente es precisamente su «razón de ser». Lo que determina a un ente a ser es aquello mismo que lo hace inteligible.

Sin embargo, no todo concluye aquí. Lo que basta a las condiciones de inteligibilidad tal vez no baste a las condiciones de existencia. Se ha dis-

---

34 *Siete lecciones sobre el ser*, trad. cit., págs. 145-146, nota.
35 Cfr. *Ontologie*, n. 253.

tinguido entre condición *necesaria* y condición *suficiente*. Y se ha observado que el principio de contradicción enuncia la condición necesaria de la verdad e incluso de la existencia, pero no todo lo que satisface al principio de contradicción es, por ello, verdadero y menos aún existente. Tiene esto particular significación cuando del dominio de la necesidad pasamos al ámbito de la contingencia. La razón de ser puede un ente poseerla de manera suficiente en sí mismo, es decir, en virtud de su propia naturaleza o esencia. Mas sucede con frecuencia que un ente no tiene en sí mismo la razón suficiente de ser. En tal caso deberá decirse que este ente tiene su razón de ser en otro que se comporta como causa[36]. De aquí la fórmula definitiva del principio de razón suficiente: *todo ente, en la medida en que es, tiene su razón de ser en sí o en otro.* Maritain ha expresado lo mismo en función de la inteligibilidad: «todo ente debe tener su suficiencia inteligible por sí mismo o por otro».

3. Con ello se pone de relieve la vinculación del principio de razón suficiente a la verdad trascendental. He aquí el orden que estimamos haber ganado: todo ente es verdadero; por tanto, tiene suficiencia inteligible; por tanto, tiene razón suficiente de ser. El principio de razón suficiente explicita en un juicio lo que la verdad ontológica expresa en una noción. De lo cual es fácil concluir que el principio de razón suficiente tiene el mismo valor e idéntica extensión que la verdad. Es trascendental y necesario, como necesaria y trascendental es la verdad. Por añadidura, debe guardar, respecto de los demás principios ontológicos, el mismo orden que la verdad tiene en el concierto de las propiedades trascendentales.

BIBLIOGRAFÍA

De la abundantísima bibliografía sobre la verdad y el principio de razón suficiente seleccionamos aquellas obras de mayor significación ontológica: ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI.—SANTO TOMÁS, *De veritate*, I, q. 15-17.—SUÁREZ, *Disp. met.*, VII-VIII.—LEIBNIZ trata del principio de razón suficiente en numerosos lugares de diversas obras, como la *Teodicea*, la *Monadología*, la *Teoria motus abstracti* y hasta en varias cartas.—W. M. URBAN, *The History of the Principle of Sufficient Reason*, 1898.—B. PETRONIEVITCH, *Der Satz vom Grunde, Eine logische Untersuchung*, 1898.—R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1909; *La réalisme du principe de finalité* 1932; trad. esp., 1949.—M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929; *Vom Wesen der Wahrheit*, 1943; *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947; *Der Satz vom Grund*, 1957.—J. GEYSER, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, 1930.—K. JASPERS, *Philosophische Logik I. Von der Wahrheit*, 1947.—H. U. VON BALTHASAR, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1947; traducción esp.: *La esencia de la verdad*, 1956.—A. DE WAELHENS, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, 1953.—J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, 1958.— Véanse también las obras citadas en el artículo, así como los manuales y tratados de metafísica en los lugares correspondientes.

36 Es lo que afirma Santo Tomás en este texto: Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet, primum et inmediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum (*C. Gentes*, II, c. 15).

ARTÍCULO V.—LA BONDAD Y EL PRINCIPIO DE CONVENIENCIA

1. La bondad trascendental. 1. Concluido el estudio de la verdad, procede tratar de la bondad trascendental y completar así el capítulo que dedicamos a las propiedades del ente y los primeros principios. Distribuiremos la materia de este artículo en triple temática: la bondad trascendental, el mal como opuesto al bien y el principio de conveniencia.

El problema del bien tiene una interesante historia que procuraremos resumir. El primer autor que conviene destacar es Platón. Se ocupó del bien en muchos de sus escritos, principalmente en el *Filebo* y en la *República*. Al oponer al mundo sensible o idolátrico el cosmos inteligible o eidético expresa sobre ambos un juicio de valor. El *ídolo* es mezcla de ser y no ser, imperfecto, deficitario, en perpetuo devenir jamás alcanza acabamiento y plenitud. El *eidos*, por el contrario, es acabado y perfecto; siempre idéntico a sí mismo, reposa en la perfección del verdadero ente. Por encima del mundo eidético pone aún la Idea del bien, medida, belleza y verdad *(Filebo)*, y alimento de toda bondad y de toda entidad *(República)*, hasta el punto de poseer caracteres divinos, si no es Dios mismo.

Aristóteles reacciona contra el dualismo platónico y revaloriza las cosas sensibles como verdadero lugar de alojamiento de la realidad inteligible. La existencia de una realidad inmaterial y divina, como el Acto puro, no impide la atribución de la verdadera entidad a las cosas de nuestra experiencia. La primacía del ente queda asegurada y la bondad puede ser inmanente a las cosas. Al comienzo de la *Ética a Nicómaco* caracteriza la bondad por relación al apetito. El bien —dice— es aquello a lo que tienden todas las cosas.

El neoplatonismo, cuya expresión más perfecta encontramos en Plotino, restablece la trascendencia del bien sobre el ente. El Bien, la Inteligencia y el Alma son las tres supremas hipóstasis. La más cercana al Uno, hasta el punto de parecer identificarse con él, es precisamente el Bien; participación suya es la inteligencia de la que deriva el alma cósmica, la cual, por sucesivas emanaciones, originará todas las cosas hasta llegar a la materia, máxima oposición al bien, y, en consecuencia, caracterizada como mal. El bien, superior al ente, es difusivo, y la apetibilidad, una simple consecuencia de su difusividad.

El cristianismo provocó un profundo cambio en las ideas. Los conceptos de creación y providencia y los dogmas de la caída y la redención eliminaron definitivamente el dualismo neoplatónico. Toda realidad deriva de Dios por creación; en consecuencia, todo ente, por ínfimo que sea, tiene que ser bueno. La misma materia debe perder su carácter de mera negatividad y no podrá ponerse en ella el origen del mal. El mal que hay en el mundo debe ser referido a la voluntad del hombre. El mal moral, es decir, el pecado de una manera directa e inmediata; el mal físico de un modo indirecto en

cuanto es el castigo impuesto por Dios a la humanidad pecadora. Considerando que el mal físico (el castigo) es un medio de expiación y de reparación, propiamente es un bien que restablece el orden conculcado. Sólo el pecado debe seguirse llamando mal. El pensador que más profundizó estos temas fue San Agustín. «Todas las cosas son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia, porque si fuera sustancia sería un bien. Debería, en efecto, ser o sustancia incorruptible, y entonces sería un gran bien, o sustancia corruptible, la cual si no fuese buena no podría corromperse. Por tanto, vi yo y me fue manifestado que tú hiciste buenas todas las cosas y no hay sustancia alguna que tú no hicieras» [37]. Dos clases de males deben ser distinguidos: moral y físico. El mal moral o de culpa, es decir, el pecado, no es efecto de Dios, sino de la libre voluntad del hombre. El mal físico o de pena dice relación a la justicia divina que castiga, en los hombres, el pecado. En ambos casos el mal carece de naturaleza positiva; es un elemento negativo, falta de bien o privación de ser [38].

En dependencia de estas ideas de San Agustín, los filósofos medievales elaboraron la doctrina del bien trascendental. Santo Tomás insertará en ella la tesis peripatética. Comienza, en efecto, relacionándose a la célebre definición de Aristóteles según la cual el bien es aquello a lo que tienden todas las cosas: *bonum est quod omnia appetunt.* Como la verdad se define por una relación del entendimiento al ente, el bien se caracteriza por una relación del ente al apetito. Sucede, empero, que mientras la verdad se encuentra principalmente en la facultad, el bien hay que referirlo primariamente a las cosas: es la cosa misma en cuanto fundamento de la apetibilidad. Buscando precisamente este fundamento determina Santo Tomás la esencia del bien y gana al mismo tiempo su trascendentalidad. «El bien y el ente son en realidad una misma cosa y difieren sólo nocionalmente. Lo cual se patentiza como sigue. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por eso dijo Aristóteles, en el libro I de la Ética, que bueno es lo que todas las cosas apetecen. Es manifiesto, empero, que una cosa es apetecible en la medida en que es perfecta, pues todo apetece su perfección. Ahora bien, una cosa es perfecta en cuanto está en acto; por donde se ve que algo es bueno en cuanto es ente, ya que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ente son realmente lo mismo, aunque el bien expresa la razón de apetecible que el ente no expresa» [39].

Repárese cómo los conceptos de perfección y actualidad conectan el bien y el ente asegurando su convertibilidad. Apoyándose en la propiedad de la apetibilidad, Santo Tomás concluye poniendo la bondad en la perfección. En otros lugares prefiere destacar la noción de perfectividad [40] mediante la cual relaciona el bien con la causa final y asimila el adagio neoplatónico, *bonum est diffusivum sui.* Para Santo Tomás, pues, el constitutivo intrínseco del

---

37 *Confesiones,* VII, 12.

38 Mali enim nulla natura est (*De civitate Dei,* XI, 9).—Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? (*Enchiridion,* c. 11).

39 I, q. 5, a. 1.

40 Cfr. *De Veritate,* q. 21, a. 1.

bien es la perfección, es decir, la compleción o acabamiento de la actualidad de un ente; y la manifestación de la bondad se llama perfectividad, a la cual concierne la apetibilidad por modo de fin.

La doctrina del bien trascendental fue desarrollada por Suárez[41] con poderosa influencia en la filosofía moderna. Bajo este influjo de Suárez está todavía la enseñanza de Wolff. A través de Wolff llegó esa doctrina a Kant. Con el kantismo se produce un giro radical en la concepción del bien. Bueno va a ser, más que un atributo de las cosas en sí mismas, cierta condición *a priori* del sujeto cognoscente. A la concepción dualista de la razón pura y la razón práctica, va a corresponder un nuevo y radical dualismo del bien y del mal. En la naturaleza humana coexisten dos principios opuestos: un principio del bien, ligado al carácter *inteligible* del hombre, y un principio del mal, enlazado a su modalidad *sensible*. El bien y el mal no pertenecen a las cosas y deben ser vinculados a la voluntad del sujeto agente. Por eso no hay en el mundo ni fuera del mundo algo que pueda decirse bueno sin restricción a no ser una buena voluntad. La cual debe coincidir con una ley pura *a priori* en la que consiste el principio de la moralidad. El bien, siempre referido a las acciones, se define por la conformidad con el deber. Y la bondad del querer no surge de la materia de la volición, sino de aquel elemento *a priori* y formal caracterizado por el puro respeto a la ley. Existe, empero, en la naturaleza humana una tendencia radical al mal consistente en no conformarse a la ley moral por puro respeto al deber invirtiendo el orden de los movimientos por motivos de índole sensible.

Mientras Kierkegaard critica enérgicamente el concepto kantiano del mal radical, Schopenhauer lo extiende y universaliza, concibiendo la vida humana como insatisfacción sin medida y sin término. La vida es dolor, y el mayor mal para el hombre consiste en haber nacido. Este mal esencial se transfiere al mundo entero. El mundo existente es el peor de todos los mundos posibles. La doctrina de Schopenhauer, según la cual todo ente es malo, ha influido no sólo en la filosofía, sino también en la literatura. Eduardo von Hartmann pondrá el principio absoluto de la realidad en el inconsciente al que caracteriza por una irracional voluntád originadora del mal y del dolor. Es cierto que también duerme en el inconsciente el intelecto y hasta que puede concluir triunfando sobre la voluntad a través de los cuatro momentos de la ética, el arte, la religión y la filosofía; no es menos cierto que tal triunfo implica la disolución de la entidad individual en el todo y que el mal entonces no existe, pero es a costa de haber anulado la voluntad finita. El pesimismo de Schopenhauer prendió fuertemente en literatos como Byron, Heine y Leopardi. No hay más bien que el no ser; todas las cosas son malas. Hemos llegado a la contraposición más radical respecto de la doctrina, expuesta más atrás, de la transcendentalidad del bien y la negatividad del mal.

La doctrina kantiana ejerció otro influjo de sentido muy diferente que se manifiesta en la corriente de la filosofía de los valores. La axiología con-

---

41 Cfr. *Disp. met.*, IX.

temporánea apunta ya con Nietzsche y Lotze; recibe un gran impulso con los discípulos de Brentano, sobre todo con A. von Meinong y Christian von Ehrenfels, y alcanza su máximo desarrollo con Scheler y Hartmann. Se pueden distinguir en su despliegue histórico tres etapas caracterizadas por el subjetivismo, el objetivismo y la idealidad del valor. El subjetivismo del valor es la tesis de los primeros tanteos axiológicos. Está representado por la polémica Meinong-Ehrenfels. Fue superada por Max Scheler, quien establece la objetividad del valor entendido como cualidad irreal de los objetos. Veámoslo con algún detenimiento.

El valor es, por lo pronto, una cualidad objetiva y no una proyección del sujeto. Los valores son independientes del sujeto psíquico. Hasta aquellos valores que parecen ligados al sujeto, como agradable y desagradable, son en verdad cualidades materiales y objetivas, como bueno y malo, útil e inútil. Esto, empero, no debe llevarnos a confundir el valor con la cosa valiosa, es decir, con el bien. Las cosas tienen valor y, en este sentido, se llaman bienes. Pero los valores no son los bienes, sino lo que los bienes tienen. Los bienes encarnan valores y los expresan. Las cosas bellas son expresiones de la belleza, como las buenas lo son de la bondad y las justas de la justicia. Mientras los bienes son contingentes, relativos y caducos, los valores son necesarios, absolutos y eternos. Por eso nos invita Scheler a seguir el ejemplo de la ética cristiana que procura trascender los bienes caducos para aspirar a los valores eternos. El valor, pues, está encarnado en las cosas. En este sentido es una cualidad. Pero la cualidad es de dos tipos: real e irreal. El valor es una cualidad irreal de los objetos. Hay que buscarlo en el mundo de la idealidad, fuera inclusive de la idealidad ontológica. Distinguimos, en efecto, en el mundo de la idealidad dos esferas: la esfera ontológica o del ser y la esfera axiológica o del valor. Aquélla es racional, lógica; ésta, alógica e irracional. De aquí que mientras los conceptos son pensados, los valores tienen que ser sentidos. El valor es aprehendido por una intuición sentimental.

Señala Scheler varias propiedades de los valores. En primer lugar, la *polaridad*. Todo valor se sitúa polarmente; es positivo o negativo. En segundo lugar, los valores tienen una peculiar *materia* que los hace irreductibles entre sí y de la cual depende la reacción del sujeto que los estima. Otra propiedad del valor es el tener *jerarquía*. Hay valores altos o valores bajos. El universo de los valores está ordenado jerárquicamente de una manera objetiva. La jerarquía de los valores se aprehende por un acto específico que se llama *preferencia* y que se nos impone *a priori*. Atendiendo a su jerarquía clasifica Scheler los valores en sensibles, vitales, espirituales y religiosos. Cada grado se fundamenta en el que le precede y adquiere su sentido de la orientación al que le sigue. Se observará que en esa jerarquía no están contenidos los valores morales. Es ello debido a que, para Scheler, el valor moral consiste en la realización de los otros valores. Es bueno realizar en cada situación concreta el valor preferible. Es malo lo que se sitúa en el polo opuesto. A la acción moral lo único que interesa es la realización de los valores en forma tal que puedan cumplirse las exigencias de los valores su-

periores, y en definitiva, de los valores religiosos. El formalismo moral kantiano ha quedado superado.

La línea scheleriana de la objetividad de los valores ha sido continuada por N. Hartmann y hasta sobrepasada, pues los considera dotados de una idealidad y una consistencia con independencia del mundo de las cosas. El valor es ahora sustante y sustantivo, tiene una consistencia y un «en sí». De aquí que se le haya comparado con el *eidos* platónico. Trátase, sin embargo, de una exageración. Entre el «cielo de los valores» y el «cosmos eidético» hay una diferencia fundamental. Mientras el *eidos*, para Platón, es expresión de la más auténtica y verdadera realidad, el valor, para Hartmann, es irreal y está inscrito en la esfera de la idealidad. Los valores, como esencias ideales, son débiles, impotentes y carecen del peso y gravedad del ser real.

Digamos para terminar este ya largo punto que la oposición entre la razón teórica y la voluntad o, si se prefiere, entre el conocimiento y la tendencia, y por otra parte, entre el ser y el valor ha sido llevada demasiado lejos. La encarnación de los valores en los bienes de que habla Scheler, los conflictos entre la esfera del valor y la realidad, como reconoce Hartmann, y hasta la simple *realización* de los valores nos hacen sospechar que deben existir puntos de contacto entre ambos dominios. Son muchos los autores que se han hecho cargo del problema y, en consecuencia, se han ofrecido también numerosas soluciones para el establecimiento de la unidad objetiva del valor y el ser, así cómo de la unidad subjetiva de conocimiento y apetito en la realidad del hombre. Pensamos, por nuestra parte, que la vinculación del valor al *bonum* como propiedad del ente trascendental y la confluencia de las funciones cognoscitiva y apetitiva en la unidad del espíritu pueden resolver el problema planteado.

2. Entremos, pues, en el estudio sistemático de la bondad trascendental. En nuestro intento de determinar la naturaleza del bien recorreremos una vía inductiva que desde las formas más corrientes de lo bueno nos lleve a la esencia de la bondad en cuanto tal.

Corrientemente llamamos «bueno» a lo agradable o placentero. En un sentido más amplio se llama «bueno» todo lo que responde a una necesidad o satisface una tendencia de cualquier tipo que sea: *bonum est quod omnia appetunt*, es bueno aquello que todas las cosas apetecen. Este aforismo, que procede de Aristóteles, no significa que todas las cosas hayan de apetecer cada uno de los bienes, sino simplemente que cuanto es apetecido tiene razón de bien [42]. Dígase, pues, que el bien satisface el apetito y colma la tendencia poniéndole un término: el bien es el término del apetito. Y como este término del apetito canaliza y orienta la tendencia hacia esa meta determinada, el bien es también el *fin* del apetito. Por eso decía la escuela que *bonum habet rationem finis*. No quiere ello decir que sólo en el término final se encuentre el bien; también los términos intermedios, es decir, los medios que conducen al fin participan de la bondad y pueden llamarse bienes. La bondad del fin se comunica a los medios.

42 Cfr. I, q. 6, a. 2 ad 2.

Obsérvese que el bien que se pone como fin de una apetencia y se define por ello presupone una adecuación o conveniencia. Un ser apetece lo que le conviene y precisamente por ello. Y como algo conviene en la medida que es perfectivo debe decirse que el bien es *lo perfectivo* de alguna cosa. Nada, empero, puede ser perfectivo sin ser perfecto, es decir, sin estar dotado de perfección; por ello hay que concluir que el bien es lo que es *perfecto*. La perfección y la perfectividad son como dos caras del bien. La perfección es la cara interior, el constitutivo intrínseco del ente bueno; la perfectividad es la cara externa por la que la bondad se manifiesta. Suelen llamar los autores a la perfección *bondad formal* y a la perfectividad *bondad activa*. Es natural que la bondad activa encuentre su raíz y fundamento en la bondad formal o perfección del ente.

Todavía hay más. Estamos viendo que la bondad se mide por la perfección. Debemos agregar que la perfección se rige por la *actualidad*. Es bueno, en consecuencia, lo que es actual. Y como, según pusimos de relieve más atrás, el acto como tal y hasta el acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones es precisamente la existencia, debemos concluir que la bondad se transfiere al existir.

En este sentido tenemos que decir que todo ente es fundamentalmente bueno porque todo ente es portador del acto de ser que llamamos existencia. Con ello queda mentada la trascendentalidad del bien. La bondad es, en efecto, una propiedad trascendental. El bien es coextensivo con el ente y se diferencia de él nocionalmente. Que todo ente es bueno se muestra con esta elemental consideración. La existencia es ingrediente definitorio del ente en cuanto ente. Pero la existencia implica actualidad y por ella se define. Y la actualidad, según hemos visto, expresa perfectividad y perfección. Y la perfección es apetecible y tiene razón de bondad. En consecuencia, todo ente, en cuanto es ente, es bueno.

También es cierto que todo lo bueno es ente. Según acabamos de ver, el ente es bueno precisamente por la existencia. Mas si la bondad radica en el existir y la existencia es el acto del ente, nada bueno puede haber sin que sea ente.

Conclúyase, pues, que *ens et bonum convertuntur*. Trátase, empero, de una convertibilidad de orden material y no formal. No es lo mismo decir «ente» que decir «bueno». Tampoco es tautológica la expresión «ente bueno». La entidad y la bondad difieren nocionalmente. El concepto de bondad añade a la noción de ente una relación de conveniencia al apetito. Y como se trata de una relación de razón fundada en la perfección de la existencia que formaliza al ente como ente, la bondad reside, en definitiva, en las cosas y debe expresar más propia y principalmente la entidad que la relación de conveniencia al apetito.

2. El mal como opuesto al bien. 1. Tiene el problema del mal una complejidad tan extraordinaria que desborda por muchas partes su tratamiento metafísico. Aquí, empero, tendremos

que reducir su consideración a una perspectiva metafísica. No debemos caer en la tentación de pensar que la metafísica del mal versa sobre el mal metafísico. Quienes se empeñan en dirigir la investigación a lo que llaman mal metafísico no reparan en que el mal se ha sustraído a su consideración cognoscitiva. Por eso unos van a parar a la finitud entitativa; otros, a la nada. Es el caso de Leibniz y el de Heidegger. Leibniz llama mal metafísico a la ausencia de perfección infinita en el ente finito, es decir, a la imperfección original de la criatura, consistente en su esencial limitación tal como se da en la naturaleza ideal encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento divino, independientemente de la divina voluntad[43]. Heidegger va todavía más lejos al subrayar la negatividad característica de la existencia tal como se nos revela bajo el temple de la angustia. Orientada hacia su propia destrucción, la existencia es un «ser para la muerte». Una negatividad radical e irremediable viene a hacer del ser algo ontológicamente defectuoso, intrínsecamente malo por la limitación de una nihilidad constitutiva[44]. No. La finitud no es el mal, aunque sólo con ella se conjugue; ni es el mal la nada aunque se conjunten para inviscerarse en el ente finito.

La indagación metafísica del mal se inscribe directa e inmediatamente en el ámbito de la ontología. Por desmedrada que sea su entidad, el mal pertenece al ente ontológico. Ello no quiere decir que sólo a la ontología pertenezca el estudio metafísico del mal. Puede, por lo pronto, ser también competencia de la teología natural. El origen histórico de la palabra «teodicea» con que se nombra esa parte de la metafísica tuvo, como es sabido, mucho que ver con el mal. Pero es preciso entenderse. El mal no es el ente teológico ni está radicado en él. Hasta habrá que decir que no es por el ente teológico producido. Sólo, pues, indirectamente puede el mal ser indagado desde la teología natural. Es lo que hizo Leibniz intentando su «justificación de Dios». Y es lo que se sigue haciendo en los tratados de teodicea al pretender resolver las aporías que plantea la presencia del mal en el mundo en relación con determinados atributos de Dios, como la infinita bondad y la causalidad universal. También puede alcanzar importancia una gnoseología del mal, pero tampoco cabe en este lugar tal consideración. Debemos limitar, pues, el problema a una ontología del mal y circunscribir nuestra tarea al estudio de la razón de entidad que en él se encuentra para sorprender la modalidad peculiar con que la participa o realiza.

Ese cometido fundamental aloja en su seno cinco cuestiones en torno a las cuales se sitúa toda la temática ontológica del mal. Las señalamos siguiendo un orden sistemático. Versa la primera cuestión sobre la estructura entitativa del mal. En ella debe intentarse sorprender la existencia y determinar la esencia para examinar su conjunción, constitutiva de la entidad del mal. La segunda indaga la estructura esencial del mal para descubrir su formalidad propia y el sujeto en que radica. La tercera cuestión se hace cargo del proceso originador del mal e intenta descubrir la estructura

---

43 Cfr. *Ensayos de teodicea*, I, parágs. 20 y 21.

44 Cfr. *Sein und Zeit*, págs. 235-236 y 285.

básica que lo hace posible. En este orden es esencial el reconocimiento del ente finito como sustancia siempre abierta a nuevas determinaciones accidentales. Junto a ello, la posibilidad deyeccional, al acecho en lo finito. Y para el caso del hombre, el terrible poder, radicado en la naturaleza, de negarse a un comportamiento natural. La cuarta indaga la eficiencia manifestativa del mal. Se trata en ella de señalar, con la precisión que sea posible, la causa eficiente actualizadora del mal. Finalmente, la quinta cuestión versa sobre el sentido del mal. Sólo se habrá resuelto cuando se exprese la finalidad o teleología ordenativa del mal.

La sola lectura de esa compleja temática nos advierte hasta qué punto el problema del mal cruza la ontología entera rebasando la sección del ente trascendental, en cuyo nivel nos encontramos, para penetrar en las secciones del ente particular, en su estructura y dinamicidad. Sólo, pues, nos ocuparemos de aquellas cuestiones que pueden ser tratadas aquí. Aludiremos a las demás en la medida que resulte imprescindible. En definitiva, contemplaremos el mal en su oposición al bien según reza el epígrafe.

2. La primera cuestión que la ontología del mal debe abordar es, como quedó dicho, la de la entidad del mal. La posee, aunque raquítica y mermada. El mal no se encuentra constituyendo un orden entitativo autónomo. Nos topamos con él cuando indagamos en alguno de los cuatro ámbitos de la entidad. Nos referimos a los órdenes racional, real, moral y cultural. Las formas primarias del mal en cada uno de esos órdenes se trenzan, respectivamente, a estas denominaciones fundamentales: falsedad, mal propiamente dicho, pecado y fealdad. Ella nos está indicando la necesidad de una reducción de nuestro tema: la ontología del mal sólo puede ocuparse directamente del mal real. Ontológicamente sólo nos encontramos con el mal cuando indagamos en el orden del ente real. Más en concreto, en el ámbito del ente particular o categorial. Dentro de él el mal no nos aparece como una realidad sustante y sustantiva. El mal es una realidad adjetiva o adherente. Con mayor rigor metafísico diríamos que el mal no es una realidad sustancial, sino algo que se inscribe en el dominio de los accidentes. Trátase de un ser accidental que reside en el ser sustancial de los entes finitos como en su propio sujeto de inhesión. El mal, pues, para tener realidad exige al ente categorial como sujeto de sustentación o de inherencia. Por lo mismo, lo exige también su concepción. El mal no tiene un ser real por sí, es decir, independiente o absuelto del sujeto en el que necesariamente encarna al realizarse y del que, realizado, no se desprende más que anonadándose. El ente categorial, empero, puede existir sin que en él haya incidido ni incida el mal y puede ser concebido sin referencia alguna a semejante accidente. Y como de la conjunción del accidente y del sujeto no resulta ninguna naturaleza a la cual se pueda atribuir la intención de género o especie, debemos concluir que al hablar ontológicamente del mal no podremos referirnos a una tercera realidad que trascienda el orden accidental.

Embarcados ya en la aventura de determinar en qué consiste el mal, debemos comenzar advirtiendo que el conocimiento exhaustivo de la entidad

exige una respuesta efectiva a la doble cuestión esencial y existencial. Esta última merece los honores de la prioridad. Se dirá, tal vez, que la existencia del mal se muestra con la evidencia de los hechos y que, en consecuencia, el problema ontológico gravita por entero sobre la determinación esencial correspondiente. Debe, empero, advertirse que no es lo mismo conocer que algo existe que conocer la existencia que lo caracteriza. Más aún, debiendo el modo de existir guardar congruencia con el modo de ser, explicar la existencia característica del mal facilita la comprensión ulterior de su esencia. A este efecto conviene registrar aquí que el mal existe como un fenómeno con realidad adjetivada en el ente finito, como una anomalía del ente particular. El mal posee mera existencia inherente y adjetiva. La existencia del mal es relativa, precaria, dependiente, como de prestado. No logra jamás ofrecérsenos como absoluta, esto es, absuelta y desligada del ente en el que encarna o del que aflora.

Tampoco tiene el mal esencia absoluta y completa. Esencialmente considerado, el mal no es un ser con forma sustancial. A lo más es forma accidental de otro ser. Por ser forma *de otro* ser no tiene el mal subsistencia propia; por ser forma *accidental* no tiene materia propia. Y ésta es la doble razón de que no pueda constituir una esencia sustancial ni resulte de su existencialización un ser sustantivo.

Para terminar de perfilar qué sea el mal en su misma realidad vamos a examinar la fluencia de sus dos elementos. Comencemos por reconocer que, como el mal mismo, sus dos principios entitativos son devenidos o producidos. El mal no es una realidad original, sino derivada. Mas todo lo derivado deriva de algo. Por el «algo» de que derivan la esencia y la existencia del mal nos preguntamos ahora. Piensan algunos autores que la esencia deriva de la existencia. Defienden otros que la existencia deriva de la esencia. Juzgamos equivocados ambos pareceres. Universalmente hablando ni la esencia deriva de la existencia ni la existencia fluye de la esencia. La esencia devenida sólo de esencia puede devenir y la existencia derivada únicamente de existencia puede derivar. Mas adviértase también que ninguna realidad se produce de aquello que ella misma es. Dígase, pues, que cada cosa fluye de algo que *todavía* no es ella, pero que *ya* es en otro como real disposición para llegar a ser fluido o devenido. Resulta, por tanto, que la esencia del mal sólo de una esencia puede devenir. Mas no fluirá de la esencia del mal, sino de la esencia del ente finito. Por eso el mal no convierte al ente finito en una realidad diversa, sino que, conservándole en la misma realidad sustancial, le hace ser de *otra manera*. De aquí que el mal sea, desde el ángulo esencial, la maduración imperfectiva del ente finito. Y ello en la triple línea del modo, la especie o forma y el orden que ya señalara San Agustín. Según lo cual resultaría que el mal es la *inmoderación* o la *deformidad* o el *desorden* o las tres cosas a la vez con toda la variedad de posibles combinaciones. Por lo que se refiere a la existencia, debe decirse que el mal sólo de la existencia del ente finito puede proceder. Fluye, en efecto, de las reservas de actualidad, es decir, de los márgenes existenciales del ente particular. El mal se existencializa en el término mismo de la maduración imperfectiva del

ente finito. Con nueva fórmula definitoria puede decirse que el mal es la actualización de las potencias accidentales imperfectivas inherentes en la esencia sustancial del ente finito.

3. El mal sólo puede ser entendido como un cierto ser secundario imperfectivo del ente finito. Visto desde éste, o lo que es igual, desde las condiciones de su efectividad, el mal más que un «ser» es un «tener». Y precisamente el «tener» imperfectivo de un sujeto. Mientras el bien, como la perfección y la existencia, es un don, el mal como la imperfección, y la privación, parece más una deuda.

Estamos ahora en condiciones de examinar el mal en oposición al bien. Interesa determinar el tipo de oposición de que se trata. Por lo pronto parece claro que el mal no se opone al bien con oposición contradictoria. Hemos examinado más atrás el tipo supremo de oposición contradictoria: es la existente entre el ente y su negación pura y simple. Pero el mal no consiste en la pura negación del bien. La carencia meramente negativa no tiene razón de mal; de otro modo habría que decir que la nada es el mal y que todo ente finito es malo ya que no tiene toda la perfección posible e implica alguna negación[45]. La mera inexistencia no es mal alguno ni se puede llamar malo a un ente por el simple hecho de no tener las perfecciones de otros. No es un mal del hombre no ser caballo ni ángel. Tampoco decimos que un árbol es ciego en razón de que no ve. Para ser ciego no es suficiente carecer de vista. Una simple negación no da cuenta de la ceguera ni de mal alguno.

El mal se opone al bien con oposición que se denomina *privativa*. En la privación interviene una afirmación que, no por implícita o sobreentendida, deja de estar perfectamente definida y hasta comprobada. Siguiendo con el ejemplo anterior, es ciego el sujeto que, debiendo ser vidente, no ve. Hay en él cierta anomalía, consistente en que no se realiza normalmente una ley de su esencia y deja insatisfecha una exigencia de su naturaleza. Mientras el simple no-vidente carece de ojos, el ciego tiene ojos que no ven. Hay en él algo más que una carencia o pura negación: es la efectividad de su falta, la realidad de su defecto. La ceguera, en una palabra, es la privación de la vista. Análogamente, el mal es la privación del bien en el sujeto apto por naturaleza para tenerlo. Adviértase, empero, que el mal no puede privar de todo el bien ni consumir la existencia del sujeto. Sería íntegro y absoluto y se destruiría a sí mismo. El mal es privación del bien que se le opone. Indicamos ya que el bien finito está constituido por el modo, la forma y el orden. Vuelve, pues, a ponerse de relieve que el mal es la inmoderación, la deformidad y el desorden.

---

[45] «Remotio boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae, vel fortitudinem leonis» (I, q. 48, a. 3).

3. El principio de conveniencia. 1. Sobre la trascendentalidad de la bondad se funda inmediatamente el principio de conveniencia o de bien. Se han propuesto diversas fórmulas de este primer principio. Registremos algunas: «el bien es superior al mal»; «el ser es mejor que el no ser»; «existir es ser amado»; «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar». También se ha expresado bajo la forma del llamado principio de finalidad que puede formularse doblemente: «la potencia es por el acto», y «todo agente obra por un fin».

El principio de finalidad es como una concreción del principio de conveniencia a la explicación científica de la dinamicidad del ente. Guardan entre sí una relación análoga a la que mantienen los principios de causalidad y de razón suficiente. Ambos principios —de eficiencia y de finalidad— serán estudiados en la sección tercera de este volumen al tratar de las causas eficiente y final.

Razones de otro tipo nos aconsejan descartar aquí el tratamiento de la fórmula «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar», que es la aplicación del principio de conveniencia al orden moral. No negamos el carácter primario y universal del principio *bonum est faciendum, malum vitandum.* Por el contrario, lo afirmamos decididamente. Sostenemos, en efecto, que así como en el orden especulativo el principio de contradicción ocupa el primer lugar, en el orden de la volición práctica el principio *hay que hacer el bien y evitar el mal* goza de primariedad entre todos los principios reguladores de la acción. Con ello ambos órdenes se distinguen para armonizarse en unidad superior. Todo conocimiento confluye en la noción de ente y toda volición se ordena al concepto de bien. Pero tenemos mostrado que ente y bien, aunque nocionalmente distintos, son fundamentalmente idénticos. Ha quedado también establecido que el ente sólo en el bien se constituye y afirma, mientras que en el mal se vacía y se niega. Surge de ahí una clamorosa exigencia de entrega al bien y de apartamiento del mal. Es preciso darse al bien y realizarlo y negarse al mal y evitarlo. Se nos impone con exigentes urgencias realizar todas las posibilidades del bien y al mismo tiempo hacer imposibles las eventualidades del mal. La existencia parece cruzada por una ley de liberación del mal y de tendencia al bien.

Pero aquí no se trata de esto. La ontología sólo puede ocuparse de los principios primeros de la razón especulativa. La disquisición anterior nos ha servido para encontrar la fórmula del principio de conveniencia que debe ser preferida. La razón última de que haya que hacer el bien y deba evitarse el mal se encuentra precisamente en la superioridad del bien sobre el mal, en la pesantez ontológica del ser y la inconsistencia del no ser en la amabilidad y perfección del existir. Las tres fórmulas primeras se mantienen en el plano especulativo. En definitiva, nos quedamos con la primera: «el bien es superior al mal». Y así permanecemos fieles a nuestro propósito reiterado de encontrar el fundamento inmediato de los primeros principios ontológicos en alguna propiedad *trascendental.*

2. El principio de conveniencia así entendido y formulado es inmediatamente evidente para quien conozca los términos que lo enuncian. Y si alguien negara su verdad podría mostrársele esa evidencia y argumentarle en función del principio de contradicción que, como ya hemos observado, goza de prioridad absoluta entre todos los principios ontológicos.

La verdad del principio de conveniencia resulta, en efecto, de la misma definición del bien como aquello que todas las cosas apetecen y es término de todas las tendencias. Que sólo el bien es apetecible y termina toda tendencia resulta evidente por mero análisis de los términos. De la misma manera que todo conocimiento se ordena a «algo», es decir, a un ente, todo apetito tiene que apetecer «algo» que sólo puede ponerse en el bien. Como el mal no es un ser, sino privación de ser, no puede ser apetecido. Toda tendencia tiene que ordenarse necesariamente al bien, porque el mal no es fin alguno. Como señaló Aristóteles, «todo sucede en orden al bien». Una tendencia o un apetito que tuvieran como término el mal carecerían de término. Y como la tendencia o el apetito recibe su especificidad, es decir, su determinación y su esencia precisamente del término que es su meta o su fin, al orientarlos al mal perderían su esencia y su entidad. En una palabra, serían y no serían. Es decir, la contradicción los devoraba. El principio de contradicción prohíbe la apetencia del mal como tal.

El bien está incardinado en el ser y el mal en la falta del ser. Por ello el bien es apetecible y el mal no. Por ello igualmente el bien es preferible al mal. Y esta preferencia está fundada en que el bien es mejor que el mal. Emparentado con el ente el bien es superior al mal aliado del no ser.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, V; interesan también las tres Éticas: SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, lib. 1, c. 32; *De Trinitate*, lib. 8, c. 3; *Confesiones*.—SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 21; *De malo; I contra Gentes*, c. 37 y sigs.—SUÁREZ, *Disp. met.*, X-XI.—JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I, q. 6, disp. 6.—P. HÄBERLIN, *Das Gute*, 1926.—W. D. ROSS, *The Rifht and the Good*, 1930.—A. E. TAYLOR, *The Problem of Evil*, 1931.—A. RYCKMANS, *Le problème du mal*, 1933.—L. LAVELLE, *Le mal et la souffrance*, 1940.—P. SIWEK, *Le problème du mal*, 1942.—CH. WERNER, *Le problème du mal dans la pensée humaine*, 1946.—V. JANKÉLÉVITCH, *Le mal*, 1948.—D. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vols., 1948-51.—Varios, *Semanas españolas de filosofía*. II, *El problema del mal*. 1955.—R. VERNCAUX, *Problèmes et mystères du mal*, 1956.

CAPÍTULO IV

LA CONTRACCIÓN DEL ENTE A SUS INFERIORES

PROEMIO

1. Hemos considerado hasta aquí el ente en sí mismo. Logramos con ello un conocimiento actual de su existencia y de su naturaleza, de sus propiedades y de sus leyes. Se nos ha ofrecido como la noción primera de cuantas posee el entendimiento. El ente encuéntrase nocionalmente constituido por dos aspectos correlativos y estructurados que lo definen como «lo que es». Semejante noción parece corresponder a la determinación más universal de las cosas. Se apunta con ello a un orden muy distinto de cuestiones. Trátase, en efecto, de mostrar que esta noción universalísima tiene, respecto de sus inferiores, un comportamiento especial entre todas las ideas universales. Queremos examinar la virtualidad del ente al compararlo con los sujetos a que se puede extender y aplicar. Veamos cómo se plantea el nuevo problema.

El ente es, por lo pronto, una noción dotada de la mayor extensión que puede concebirse. Todo se encuentra en la realidad referido al ente. La multiplicidad y diversidad de las cosas parecen unificarse en la noción común de ente. El ente se predica de todas las realidades. ¿Por qué de todas? ¿Cómo se predica? Los lógicos llaman universalidad a la propiedad que tienen los conceptos en su referencia a muchos sujetos. Es una *unidad* referida a *muchos*. La universalidad del ente debe tener una modalidad especial, ya que la unidad que debe realizar hállase referida a *todos*. Partamos de un ejemplo. Supongamos que el género animal estuviese dividido en dos grandes especies: la de los racionales y la de los irracionales. Todos los animales pertenecen al género animal y se dividen en dos especies por intervención de las diferencias racional e irracional. Estas diferencias no están contenidas actualmente en el género. El animal como tal no es racional ni irracional. Debe decirse, en consecuencia, que un género se contrae a sus especies por las diferencias que pueden advenirle. La diferencia específica, como acto diversificador, se añade exteriormente al principio de unidad que constituye el género. Nada de esto sucede en el caso del ente. Tenemos ahora una multiplicidad de entes diversos. Con la noción de ente pretendemos representar-

los a todos. Una piedra, un árbol, un perro, un hombre son entes. También lo son un peso, un color, un sonido, un pensamiento. Un mismo atributo conviene a realidades de diverso modo de ser. En la noción de ente hay entrañada una diversidad que se acusa con mayor fuerza al considerar que también puede atribuirse a un objeto trascendente como Dios. ¿Qué es, pues, lo que en definitiva diferencia al ente cuando lo atribuimos a tan diversos objetos? ¿Será también ahora una diferencia exterior, es decir, añadida al ente desde fuera? Evidentemente, no. Si esta diferencia no está contenida en el ente, esto es, si no le pertenece y no es ente sería nada, y la nada no puede diferenciar. Las diferencias del ente deben también ser ente o, al menos, deben pertenecerle e incluirse en él. Entonces, ¿cómo podrán ser, al mismo tiempo, diferencias? Estas dificultades nos conducen a reconocer un comportamiento en el ente muy distinto del advertido en el género respecto de sus especies. Para el género hay diferencias reales que lo contraen. No hay ahora diferencias que puedan contraer al ente exteriormente. Esto nos hace sospechar que ni el ente es género ni los entes son especies. La universalidad del ente es de una modalidad especial. Se llama *trascendentalidad.* Con su estudio daremos solución al primer aspecto de nuestro problema.

2. De la propiedad que se llama universalidad derivan los lógicos la que denominan predicabilidad. Porque el universal es uno en muchos puede predicarse de muchos. Parece natural que siendo la universalidad del ente de un tipo especial hasta el punto de merecer un nombre peculiar, también ahora su predicabilidad tendrá una modalidad particular que se va a llamar *analogía.* Para resolver la cuestión de la predicabilidad del ente se ofrecen tres posibilidades que han sido históricamente realizadas. Si se acentúa demasiado la unidad del ente a expensas de la diversidad de los entes se ingresa en la vía de la univocidad y se corre el riesgo de caer en el monismo. Si, por el contrario, acentuamos de tal forma la diversidad que comprometemos la unidad, recorreremos el camino de la equivocidad hasta ir a parar al pluralismo absoluto. Sólo la doctrina de la analogía que escinde la noción de ente y, sin salir de ella, la articula, parece mantener el equilibrio y superar el dilema del monismo y el pluralismo absolutos para alcanzar un estructurado pensamiento metafísico. Con el estudio de la analogía se dará cumplida solución al problema planteado.

Todo ello está aconsejándonos la división del capítulo en los dos artículos siguientes:

1.º La trascendentalidad del ente.
2.º La analogía del ente.

Artículo I.—La trascendentalidad del ente

1. Universalidad genérica y trascendental. 1. Ya quedó señalado que la universalidad significa unidad referida a muchos. Esa unidad de comunidad es al mismo tiempo consecuen-

cia de la abstracción y principio diferenciador de la universalidad. Volvamos al ejemplo registrado en el proemio del capítulo. Comparábamos allí la universalidad estricta de un concepto genérico con la trascendentalidad propia del ente. Observemos, en primer término, que mientras la unidad genérica comprende a un repertorio determinado de entes, la unidad trascendental abarca a todos sin excepción posible. De esta extensión sin límites proviene precisamente el nombre «trascendental». Del latino *transcendo*, compuesto de *trans* (= más allá) y *scando* (= subir, escalar), significa, en efecto, lo que se extiende más allá de todos los límites. Los escolásticos llamaban trascendental al concepto que se extiende a todas las cosas y, por tanto, puede predicarse de ellas. En este sentido tomamos aquí la palabra. Mientras el universal propiamente dicho se refiere a una determinada naturaleza, el trascendental supera los límites de todas las categorías.

2. Precisemos ahora las diferencias entre la universalidad más amplia del género y el trascendental. La primera puede encontrarse en la perfección de la unidad presente en el género y ausente en el trascendental. Resultado de una abstracción perfecta, la unidad genérica es asimismo una unidad perfecta. Derivada, empero, de una imperfecta abstracción, la unidad trascendental es imperfecta.

En segundo lugar, la unidad trascendental contiene a los inferiores de una manera actual, aunque confusa e implícita; los inferiores están efectivamente contenidos y acumulados en la noción trascendental. La unidad genérica, en cambio, no contiene a los inferiores de una manera actual; las especies están en el género, a lo sumo, de un modo potencial.

Se desprende de ello, en tercer lugar, que la unidad trascendental se contrae a los inferiores por explicitación de lo implícito o distinción de lo confuso, es decir, por una mayor clarificación y expresión. La unidad genérica, en cambio, se contrae a sus inferiores por agregación extrínseca de ciertas diferencias específicas que se componen metafísicamente con el principio potencial correspondiente. Todavía más: mientras la unidad trascendental debe contener implícitamente con lo común a todos los inferiores lo propio de cada uno, la unidad genérica debe comprender sólo lo común a las especies y no lo peculiar de las mismas.

Con ello estamos en condiciones de indagar si la noción de ente se inscribe en el dominio de los universales genéricos o es un modo trascendental.

2. El ente es un trascendental. 1. Los caracteres de la unidad genérica tal como quedaron expuestos, nos están advirtiendo que no pueden ser realizados por la noción de ente. Ésta parece más bien verificar las propiedades del trascendental.

Sin embargo, se han producido determinadas teorías metafísicas a lo largo de la historia que nos exigen un examen algo pormenorizado de la cuestión. Veamos, en primer lugar, la posición de Duns Escoto y de los escotistas. Hemos examinado más atrás la concepción escotista del ente. La

relación del ente a sus inferiores es muy peculiar. Aunque éstos, en lo que tienen de propio, no sean ciertamente nada, tampoco son rigurosa y formalmente entes. La infinitud y la finitud, la aseidad y la abaliedad no son entes si la entidad se toma en sentido formal. La formalidad del ente no está contenida en la infinitud ni en la finitud, en la asiedad ni en la abaliedad. Lo mismo sucede con cualquiera propiedad o diferencia de los distintos inferiores del ente. El ente no puede predicarse formalmente de sus inferiores. Aunque el ente y sus diferencias no sean cosas distintas, son formalidades que de tal modo se distinguen entre sí que difieren *formaliter a parte rei.* Ello no significa que el ente sea un género. Escoto defiende con toda energía la no genericidad del ente. No por falta de comunidad, sino por sobra de ella. El ente de que el metafísico se ocupa no es ninguno de los universales que el lógico denomina predicables. Hasta debe decirse que de la misma manera que el ente no es género, tampoco son diferencias específicas formalidades tales como «finito» e «infinito». Son «modos intrínsecos» de una misma realidad. El concepto de ente no es de suyo positivamente infinito de tal forma que incluya la infinitud; tampoco es finito positivamente y, por ello, no incluye la finitud. El ente es indiferente a lo finito y a lo infinito. Sin embargo, resulta en esta doctrina muy difícil y hasta imposible entender la trascendentalidad del ente. Ésta debe perecer también en el análisis escotista. Las propiedades que registramos en la trascendentalidad no se cumplen en el concepto escotista del ente. Por ejemplo: no se predica formalmente de los inferiores (en rigor, lo que se predica de Dios es el «ente infinito», y de la criatura, el «ente finito»); la unidad del ente es absolutamente perfecta, pues abstrae perfectamente de sus diferencias; el ente sólo puede contener a los inferiores de una manera potencial, y, finalmente, sólo puede designar lo que es común a todos los entes y no lo propio y peculiar de cada uno de ellos. Nos encontramos en muy extraña situación: el ente no es un género, pero sus respectivas características son coincidentes. El ente prescinde las formalidades que, empero, se identifican en el sujeto real que pueden constituir. ¿No estaremos ante un producto de la imaginación más bien que ante un hallazgo del entendimiento?

Todavía se ha atentado contra la trascendentalidad del ente de otros modos muy distintos. Espinosa ha interpretado el ente como la unidad de toda la realidad en identidad con Dios, del que deriva toda la multiplicidad de los seres. Distingue cuatro tipos de ser, que llama *ser de esencia, ser de existencia, ser de idea y ser de potencia.* «El *ser de esencia* no es otra cosa que la manera de estar comprendidas las cosas creadas en los atributos de Dios; el *ser de idea se* dice en tanto que todas las cosas están contenidas objetivamente en la idea de Dios; el *ser de potencia* se dice por relación al poder de Dios, que le ha permitido, en la libertad absoluta de su voluntad, crear todo lo que no existía aún; en fin, el *ser de existencia* es la esencia misma de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma» [1]. Ninguno de estos tipos de ser puede distinguirse en la unidad simplicísima de Dios, pues

[1] *Cogitata metaphysica,* c. 2.

«no concebimos que Dios haya estado en potencia en otro ser y su existencia como su entendimiento no se distinguen de su esencia»[2]. Algo semejante acontece en la concepción de Hegel. Tras la identificación del orden lógico con el ontológico y arrancando de un comienzo absoluto en el puro ente, construirá una gigantesca teodicea en la que la Idea en sí (logicidad) se pone fuera de sí (naturaleza) para tornar de nuevo a sí (espíritu).

2. Frente a tales teorías, pretendemos mostrar aquí la trascendentalidad de la noción de ente. Aún advertiremos que en el modo concreto de explicarla se han hecho clásicas las opiniones de Cayetano y de Suárez. Para Cayetano, el término ente designa un concepto subjetivo numéricamente uno y representativamente múltiple. También es múltiple el concepto objetivo de ente por cuanto contiene actualmente a todos y a cada uno de los inferiores, bien que ligados por el vínculo de la proporcionalidad[3]. Resulta, pues, que el concepto objetivo del ente es absolutamente multiple y relativamente uno[4]. De aquí que las diferencias constitutivas de los inferiores están contenidas en acto, aunque implícitas y confusas, en el concepto de ente.

Suárez, por el contrario, acentúa la unidad del concepto del ente. El concepto formal es uno, porque una es la razón que notifica. A este concepto formal responde un concepto objetivo estrictamente uno, que contiene los inferiores sólo indeterminadamente en cuanto conviene en el ser[5]. En el concepto objetivo del ente se contienen las diferencias, no actualmente, sino en potencia de predicación o de determinabilidad por modo de mayor expresión[6].

Las concepciones cayetanista y suarista sobre la trascendentalidad del ente no son tan radicalmente contrapuestas que impidan toda posibilidad de acercamiento y conjunción. Si bien se observa, están formuladas desde dos perspectivas diferentes, pero legítimas. Cayetano se ha fijado preferentemente en la acepción participial del ente. Suárez ha enfocado la misma cuestión considerando el ente como nombre.

---

2 *Ibid.*

3 «Este concepto numéricamente uno en la mente según el ser subjetivo, es analógicamente múltiple según el ser representativo. Y no representa una sola naturaleza, sino que, además de lo que representa determinadamente (y por lo que ha sido impreso), representa implícitamente a las restantes naturalezas semejantes a ésa según aquello en lo que son proporcionalmente semejantes» (*De conceptu entis*, n. 3).

4 «El uno proporcional no es uno *simpliciter*, sino muchos, semejantes según la proporción» (*De nominum analogia*, c. 5).

5 «Digo, en primer lugar, que al concepto formal del ente responde un concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas esas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser» (*Disp. met.*, II, s. 2, n. 8).

6 «Esta contracción o determinación del concepto objetivo del ente a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ente» (*Disp. met.*, II, s. 6, n. 7).

Desde esta última perspectiva parece claro que la unidad absoluta del ente está asegurada. Al ente nominalmente tomado le es insuficiente la unidad relativa o proporcional que Cayetano se esfuerza en defender. Mas la unidad absoluta del ente como nombre no se opone al hecho de que los inferiores estén contenidos actualmente en su concepto. Expresando el ente como nombre directamente la esencia, la unidad que le es propia tiene que ser la de algo común a todas las esencias, es decir, la inteligibilidad o, si se quiere, la aptitud para existir. Parece natural que en esta unidad se incluyan actualmente todas las diferencias por ser, asimismo, inteligibles y aptas para existir. Entonces, la unidad será absoluta, como quiere Suárez, pero confusiva; según desea Cayetano.

Cosa distinta sucede en el ente tomado como participio. Se atiende ahora directamente al acto de existir que, en cuanto ejercido, exige un juicio para ser captado. Por tanto, un sujeto —la esencia— y una posición del acto mismo de existir —la existencia—. Se comprende fácilmente que lo que de común hay en los entes así entendidos no es precisamente la esencia, que es distinta en cada uno, ni la existencia, que es propia de cada cual; habrá que buscar esa unidad y comunidad en la proporción de las esencias a sus respectivas existencias. Esta unidad de proporcionalidad explica con la perfección que exige Cayetano la actual continencia de las diferencias en la noción del ente.

BIBLIOGRAFÍA

A las obras y lugares citados en el artículo agréguense los tratados y cursos de metafísica de autores como J. Gredt, J. Jolivet, J. Iturrioz, en los que se plantea la cuestión de la trascendentalidad del ente.

Artículo II.—La analogía del ente

1. El concepto de analogía. 1. Antes de entrar en el problema de la predicabilidad analógica del ente debemos determinar, aunque sea con brevedad, el concepto de analogía expresando la definición y la división de la misma.

La noción de analogía puede ser indagada en una búsqueda deductiva. El universal puede contraerse a los inferiores de triple manera: según una razón estrictamente idéntica, según una razón completamente diferente y según una razón que es en parte la misma y en parte diferente. La atribución idéntica de una misma razón universal a varios sujetos se llama *univocación;* la atribución de una razón universal en sentidos completamente diversos al pasar de un sujeto a otros recibe el nombre de *equivocación;* finalmente, la predicación de una razón universal en sentidos que en parte

son idénticos y en parte diversos se denomina *analogía*. De aquí que el término unívoco, como «hombre», se relacione a sus inferiores siempre con la misma significación; el término equívoco se predica de las cosas a las que se atribuye con significaciones enteramente diversas; tal, por ejemplo, la palabra «gato», cuando se dice de un animal y de un instrumento. El término análogo se dice de sus inferiores con una significación parcialmente semejante y parcialmente diferente. Tal es el caso de la palabra «sano» atribuida al animal, a la medicina o al color.

Se ve, pues, que la analogía es un modo de atribución lógica intermedia entre la univocidad y la equivocidad[7]. Por intermedia, la analogía debe participar de la univocidad y de la equivocación. Mas no puede participar por igual y del mismo modo. Lo prohíbe el hecho de la contrariedad entre univocidad y equivocidad. Sería absurdo afirmar que un término análogo se predica de dos sujetos con una significación que fuese *simpliciter* la misma y *simpliciter* diversa. Y sería insuficiente si tal predicación fuese *secundum quid* la misma y *secundum quid* diversa. La participación que buscamos debe, pues, ser desigual. Pero, entonces, o se acerca más a la univocidad o está más próxima de la equivocidad. Queremos decir que el término análogo tendrá una significación *simpliciter* la misma y *secundum quid* diversa o, por el contrario, será *simpliciter* diversa y *secundum quid* la misma. La primera de esas posibilidades no puede ser admitida, ya que la analogía quedaría absorbida en la univocidad y confundida con ella. La razón análoga deberá ser, pues, *simpliciter* diversa y *secundum quid* la misma. Lo cual puede ser puesto de relieve muy fácilmente. La analogía implica cierta desviación de la univocidad que debe poseer una unidad esencial siempre idéntica a sí misma. Pero toda desviación de la unidad esencial debe producir una diversidad absoluta. Sucede a la unidad esencial lo que Aristóteles expresaba de los números; como en éstos la mera suma o resta de la unidad los cambia de especie, así la más mínima agregación o sustracción de notas esenciales producirá la diversidad esencial o absoluta. Dígase, en consecuencia, que la analogía es la predicabilidad en que la razón significada por el término universal es absolutamente diversa y en cierto modo la misma.

2. Con la definición que acabamos de obtener podemos entrar en el tema de la división de la analogía. Huyendo de la minuciosidad que implicaría una división exhaustiva reparamos únicamente en las clases más generales. La razón análoga, calificada de *simpliciter diversa*, puede, en primer lugar, encontrarse realizada intrínsecamente en todos los analogados. La analogía se llama entonces de causalidad formal intrínseca. Pueden darse dos casos, según que se trate de una forma absoluta, aunque graduada *(analogía de atribución intrínseca)*, o de una forma proporcional con significación propia en todos los analogados *(analogía de proporcionalidad propia)* o con significación propia en uno y metafórica en los otros *(analogía de proporcionalidad metafórica)*. Pero puede también —y es el segundo caso general— la

7 Cfr. *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2.197.

razón análoga encontrarse realizada intrínsecamente en uno sólo de los analogados y en los demás denominativamente. La analogía se llama entonces de causalidad extrínseca, es siempre de atribución y se divide según la causalidad eficiente, material, final y ejemplar.

Se percibirán mejor los diversos tipos de analogía en el siguiente esquema:

La razón análoga se encuentra realizada intrínsecamente:

1) En todos los análogos	*analogía según la causalidad formal intrínseca.*
a) con una forma absoluta aunque graduada	*analogía de atribución intrínseca.*
b) con una forma proporcional ...	*analogía de proporcionalidad.*
a') con significación propia en todos	*analogía de proporcionalidad propia.*
b') con significación propia en uno y metafórica en los otros	*analogía de proporcionalidad metafórica.*
2) en uno solo y en los demás denominativamente	*analogía según la causalidad extrínseca, siempre de atribución.*

2. La analogía del ente. 1. Después de lo que llevamos dicho en todo lo que precede de este capítulo, podemos afirmar resueltamente que la noción de ente sólo puede ser analógica y en modo alguno unívoca ni equívoca. La noción de ente no es, por lo pronto, una noción unívoca. No se estructura y diferencia a la manera de un género. El univocismo sólo puede conducir al monismo. Si «ente» significa lo mismo y de la misma manera; si siempre que lo atribuimos a los sujetos lo hacemos en idéntico sentido y nuestro decir está fundado, no podría haber diversidad específica, distinción numérica ni diferencias individuales. Pero estas diferencias, como las distinciones y las diversidades, saltan a la vista. Nadie confunde a un álamo con un borrico, ni a su mujer con la del vecino, ni a sí propio con su peso. Para borrar estas diferencias y declarar que todo es uno y lo mismo, sería preciso colocarse en la perspectiva metafísica del monismo. Por debajo de la distinción física de las cosas, sosteniéndola inclusive, se da la más rigurosa identidad metafísica. Fuera del ente, o de la sustancia, o de la naturaleza, o de Dios, sólo se dan «modos» del ente, pero no los entes. Tal es el caso de Espinosa. La atribución unívoca del ente es el fundamento de la unicidad de lo real y del monismo metafísico. Y si se dijera con Duns Escoto, que las modalidades del ente son exteriores a su noción, no se ve lo que tales modalidades puedan significar ni cómo dividan al ente, salvo que se trate de verdaderas diferencias específicas. Pero ello implicaría hacer del ente una noción genérica cuyos inconvenientes fueron ya analizados en el artículo anterior.

2. Tampoco puede ser la noción del ente puramente equívoca. Estaríamos no ante una *noción* con un *contenido significativo*, sino ante una palabra que sería mera palabra que no correspondería a ninguna realidad. El

equivocismo se sitúa en el extremo del univocismo, como antípoda suyo. Su consecuencia última hay que buscarla en el pluralismo absoluto o, mejor aún, en el escepticismo. Defendía el univocismo no sólo la unidad nocional del ente, sino también la unicidad de su concepto. Rechaza ahora el equivocismo toda unidad conceptual. Sólo queda la unidad de la palabra mentando una pluralidad indefinida de conceptos sin vinculación alguna. Si antes se borraban las diferencias entre las cosas, se borra ahora toda comunidad entre las mismas. De la unicidad de la naturaleza se ha pasado a la mera coexistencia de naturalezas diversas. El monismo cede el puesto al pluralismo absoluto. Pero entonces todo raciocinio y hasta cualquier juicio de alcance universal debe perecer. Ni siquiera la realidad singular, pero cambiante y móvil, podría ser conocida. El pluralismo se ve abocado al escepticismo universal.

Las diferencias entre los entes prohíben la univocidad; las semejanzas entre los mismos obligan a rechazar la equivocidad. Sólo la analogía del ente puede tener en cuenta tales semejanzas y diferencias. Sólo la igual desigualdad de los sentidos de la noción analógica contiene, de modo unificado y diferenciado, las diversas modalidades del ente.

3. Debe decirse, pues, que el ente es análogo. La analogía, superadora de los extremismos del univocismo puro y del puro equivocismo, es la clásica solución del problema de la predicabilidad del ente. Frente al romanticismo y al escepticismo puso García Morente en la doctrina de la analogía la nota primordial del clasicismo filosófico. «La historia de la filosofía nos muestra notorios ejemplares de sistemas en los que esas dos posiciones (de la univocidad y de la equivocidad) con sus principales consecuencias están perfectamente realizadas. Tenemos la actitud de los monistas, idealistas, materialistas, que sostienen la univocidad del ser. Son los románticos de la filosofía, los que sólo tienen ojos para lo común e idéntico de los seres y no perciben, no reconocen lo diferencial y diverso. En la antigüedad, por ejemplo, Parménides, Demócrito; en la edad moderna, los idealistas o panteístas, Descartes, Espinosa, Kant, Hegel. Frente a esta estirpe de pensadores románticos encontramos el grupito reducido de los que se aferran a la equivocidad del ser; para éstos, la palabra o concepto de ser, siendo equívoca, se refiere, cada vez que se pronuncia, a algo totalmente distinto, y cambia totalmente de sentido cada vez que se emplea. Para éstos, principalmente, no puede haber conocimiento ni ciencia alguna. Son éstos en la antigüedad Heráclito, los escépticos; en la época moderna, Hume, y en cierto sentido el filósofo francés, tan respetable por otras razones, Bergson» [8]. Continúa García Morente describiendo el origen y establecimiento de la doctrina de la analogía así: «Ya la filosofía antigua anterior a Aristóteles había percibido con toda claridad las dificultades inextricables en que se enreda el pensamiento si adopta la actitud monista y romántica o la actitud escéptica de un pluralismo irracional. El esfuerzo por hallar una nueva actitud fue, en

[8] *Tomás de Aquino*, en *Fundamentos de Filosofía*, Madrid, 1943, pág. 133.

realidad, el que engendró en Grecia el pensamiento filosófico clásico. Ni Parménides ni Heráclito, ni panteísmo ni escepticismo. Sócrates inaugura un nuevo modo de pensar, que Platón perfecciona y que Aristóteles lleva a su más alta forma. El ser no es ni unívoco ni equívoco, es análogo. ¿Qué quiere decir, pues, la analogía del ser? Quiere decir que el ser tiene distintas significaciones; pero que son distintas no enteramente, sino sólo en parte. El ser, dice Aristóteles, se dice de muchas maneras; hay diversas modalidades de ser, aun cuando por debajo de todas ellas permanece la unidad del ser en cuanto tal. Esa unidad del ser, eso que hay de común entre los seres, no los convierte a todos en uno solo hasta el punto de hacer unívoco el concepto de ser; pero tampoco hace de cada uno un objeto totalmente distinto de los demás, hasta el punto de establecer entre ellos una diferencia total que conduciría a la imposibilidad del conocimiento. Aristóteles puso en Grecia las bases fundamentales de una teoría de la analogía del ser»[9]. Debe decirse inclusive que pone estas bases como una exigencia de la posibilidad y unidad de la metafísica: «La ciencia del filósofo es la ciencia del ser, en tanto que ser en todas estas acepciones y no desde un punto de vista particular. El ser no tiene una significación única, sino que se entiende de muchas maneras: si sólo hay analogía de nombre y no hay en el fondo un género común, el ser no es del dominio de una sola ciencia, pues que no hay entre las diversas clases de seres unidad de género; pero si hay entre ellas una relación fundamental, entonces el estudio del ser pertenecerá a una sola ciencia. Lo que hemos dicho que tenía lugar respecto de lo medicinal y de lo sano, se verifica igualmente al parecer en cuanto al ser»[10]. La tesis aristotélica de la analogía será recogida y desarrollada por Santo Tomás. García Morente sigue observando cómo «en esta posición tan neta y precisa se documenta por modo ejemplar el clasicismo de Santo Tomás. El primero de los caracteres que enumerábamos de un espíritu clásico lo hallamos en Santo Tomás llevado a su más alto grado. La realidad, para él, no es ni una única estructura óntica ni una infinita diversidad de objetos incognoscibles, sino un sistema de modos del ser que permiten al intelecto llegar al conocimiento de lo propio individual sobre la base de lo específico y genérico. La mirada de Santo Tomás, pasando sobre lo estrictamente individual en las cosas, busca lo típico y común a grandes grupos de seres, pero sin perderse, como el romanticismo filosófico, en la infinita lejanía de una intuición idealista que pone una identidad absoluta en lugar de la diversidad ordenada e inteligible»[11]. Comentando, en efecto, el Angélico el pasaje citado de Aristóteles, defiende la analogía del ente situándola entre la univocidad y la equivocidad: «En los términos unívocos el nombre se predica de diversos individuos según una razón totalmente idéntica; así, por ejemplo, «animal» predicado del caballo y del buey, significa una sustancia animada sensible. En los términos equívocos, empero, se predica el mismo nombre de diversos individuos según una razón totalmente diversa; como se paten-

9 *Id.*, págs. 133-134.
10 *Metafísica*, lib. XI, c. 3.
11 *Id.*, pág. 134.

tiza con el término «can» predicado de una constelación y de cierto animal. En los términos mencionados (en los análogos), el mismo nombre se predica de diversos sujetos según una razón en parte idéntica y en parte diversa. Diversa, en efecto, en cuanto a los diversos modos de relación; idéntica en cuanto a aquello a lo que se hace relación. El ser signo de algo y el ser esa realidad es diverso, pero la salud es una. Por eso se dicen análogos, porque están proporcionados a uno. De modo semejante sucede con la multiplicidad del ente. El ente absolutamente considerado es lo que en sí tiene el ser, es decir, la sustancia. Otros, empero, se llaman entes porque son algo de lo que es en sí; por ejemplo, la pasión o el hábito o algo semejante. La cualidad se dice ente no porque sea en sí, sino porque por ella la sustancia recibe una disposición. Lo mismo hay que decir de los demás accidentes; y por esto dice (Aristóteles) que son «del ente». Se patentiza así que la multiplicidad del ente tiene algo común a lo cual se reduce» [12]. La concepción analógica del ente pertenece al patrimonio común de todos los filósofos que desde el siglo XIII han sido influenciados de algún modo por el espíritu de Santo Tomás. Dejemos, pues, la historia y tratemos ya de una manera sistemática la cuestión de la analogía del ente.

La analogía del ente viene determinada por la trascendentalidad que tenemos demostrada. Simple secuencia de la universalidad, la predicabilidad se conforma con todo rigor a ella. La universalidad del ente adquirió una modalidad especial que denominamos trascendentalidad, y que ahora originará la peculiar predicabilidad que llamamos analogía. En efecto: la unidad trascendental del ente incluye con lo común a todos los inferiores lo propio de cada uno; por tanto, la noción de ente tendrá una comunidad de predicación y una diversidad de atribuciones; pero eso es precisamente lo que caracteriza a la analogía según quedó definida; luego, por trascendental, el ente debe ser análogo. Porque la noción del ente es trascendental, encierra una unidad diferenciada en la que lo uno es compatible con lo múltiple. Resultado de una imperfecta abstracción, la unidad trascendental es imperfecta. Pero, bien que imperfecta, goza de cierta unidad que al resplandecer sobre la multiplicidad no tolera en la noción trascendental una diversidad incoherente. De aquí que el ente, por gozar de la unidad trascendental así definida, no tolere la predicabilidad unívoca, siempre en el mismo sentido, ni la predicabilidad equívoca, esto es, en sentido enteramente diverso para cada caso. La predicabilidad del ente sólo puede regirse por la analogía intermedia entre la univocidad y la equivocidad, es decir, en parte la misma y en parte diversa. Y habiendo mostrado más atrás que la modalidad intermediaria de la analogía exigía precisamente la relativa mismidad y la absoluta diversidad, debe concluirse que así deberá ser la analogía del ente.

3. La analogía propia del ente. 1. Queda por resolver una última cuestión cuya gravedad no es necesario ponderar. Hemos establecido que el ente es análogo. Pero también distinguimos

[12] *In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2.197.

varios tipos de analogía. ¿Cuál de ellos será la analogía propia del ente? Contestar este interrogante sobre el tapete de su propia historia nos llevaría tan lejos que haría poco menos que interminable este artículo. Las discrepancias entre los autores surgen de las respectivas concepciones de la analogía y su división, de la trascendentalidad del ente y del ente mismo. Preferimos un tratamiento sistemático del problema con referencias a las posiciones históricas en los lugares correspondientes.

Distinguimos más atrás dos tipos generales de analogía. Si la razón análoga se encuentra realizada intrínsecamente en *todos* los analogados, lo llamamos analogía según la causalidad formal *intrínseca*. Si, empero, se encuentra intrínsecamente en uno solo y en los demás denominativamente, lo llamamos analogía según la causalidad *extrínseca*. Pues bien, he aquí una primera cuestión: la analogía del ente, ¿es intrínseca o extrínseca?

La analogía del ente no puede ser puramente extrínseca. Todos los modos del ente son formal e intrínsecamente pertenecientes al ente. El papel en que estoy escribiendo, su color y su tamaño son efectivamente ente, y no por mera denominación extrínseca. Si la entidad no se encuentra realizada en las cosas, no hay cosas, y su realidad se esfumaría en la nada. Tenemos por seguro que cuando Aristóteles nos presenta las modalidades del ente en relación a un primer analogado, que es la sustancia, no está edificando la teoría de la analogía de atribución extrínseca. Dice, en efecto, el Estagirita, que el ente se dice de muchas maneras, aunque siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza. Hasta pone el ejemplo de lo «sano», que siempre se refiere a la salud, una cosa porque la produce, otra porque es señal de ella... Como sano se toma en muchas acepciones, mas siempre por relación a la salud, así, ente se dice de muchas maneras por relación a la sustancia. Pero se cuida Aristóteles —y lo mismo Santo Tomás en seguimiento suyo— de observar que las cosas se dicen ente porque son sustancia o porque son afecciones de la sustancia o porque se ordenan a la sustancia. Inclusive cuando nos colocamos, con Santo Tomás, en la dimensión superior de las relaciones entre el ente creado y el increado debe ser descartada la analogía extrínseca. Que el ente se predique primariamente de Dios, que es por sí, y secundariamente de las criaturas, que son por participación, no significa que sólo en Dios exista el ente formalmente y como tal se atribuya a las criaturas por simple denominación. Mientras la salud existe propiamente en el animal y las demás cosas se dicen sanas por la relación de signo o de causa que dicen a ella, la entidad se da intrínsecamente en todos los entes.

2. La analogía propia del ente tiene que ser intrínseca. Pero en la analogía según la causalidad formal intrínseca distinguimos dos especies: analogía de *atribución* y analogía de *proporcionalidad*. Se ofrecen, pues, dos posibilidades para resolver nuestra cuestión de la analogía propia del ente. Las dos han sido históricamente satisfechas. Cayetano defendió que el ente es análogo con analogía de proporcionalidad propia. Se apoya en un famoso texto de Santo Tomás, que dice que la predicación analógica puede ser de

tres maneras. o según la intención solamente y no según el ser, o según el ser y no según la intención, o según la inteción y según el ser. Bautiza estos tres tipos de analogía interpretándolos así: la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* o de desigualdad —*inaequalitatis*— se acerca a la univocidad; la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* o de atribución extrínseca es más vecina de la equivocidad, y la analogía *secundum intentionem et secundum esse* o de proporcionalidad, es la verdadera analogía metafísica. Así, bajo la autoridad indiscutida de Cayetano, se ha venido afirmando por nutrida legión de pensadores que la analogía del ente es de proporcionalidad propia.

Suárez se sitúa en el extremo opuesto. El ente es análogo con exclusiva analogía de atribución intrínseca. No expresando la idea del ente la proporción de la esencia a la existencia, la analogía de proporcionalidad tiene que ser arrojada por la borda o desplazada al ámbito de la metáfora. El *ens ut nomen,* al que Suárez se relaciona invariablemente, expresa la esencia en general, abstracción hecha de la existencia real. Como tal, goza de unidad verdadera y absoluta y no lleva en sí diversidad actual, implícita o confusa. La única analogía que comporta es la de atribución intrínseca.

Si se nos permite aristar las expresiones salvando el riesgo de caer en exageración indebida, diríamos que Cayetano y Suárez estaban de acuerdo en la modalidad intrínseca de la analogía metafísica. Sucedía, empero, que a los ojos de Cayetano la analogía de atribución era necesariamente extrínseca, por lo que la analogía del ente sólo podía ser de proporcionalidad propia. Suárez, por el contrario, no ve en la analogía de proporcionalidad más que pura metáfora y, por tanto, extrínseca, y, en consecuencia, la analogía del ente sólo puede ser de atribución.

No han faltado intentos de conciliación entre los extremos registrados. Se han realizado desde la perspectiva de Cayetano, y sin alterar para nada sus supuestos. Pero, entonces, la única analogía de atribución que puede conjugarse con la analogía de proporcionalidad propia es de modalidad extrínseca, y, en consecuencia, la concepción de Suárez queda marginada y la síntesis pretendida no se logra. Veamos, a título de ejemplo, la posición defendida por H. D. Gardeil: «Nos encontramos, pues, aquí —como, por otra parte, para las otras nociones trascendentales— ante un caso de analogía mixta donde parecen conjugarse la proporcionalidad y la atribución. Si se admite —y es nuestro caso— que la analogía de proporcionalidad tiene algo de primordial y de fundamental, al menos por relación a nosotros, se dirá, con Juan de Santo Tomás, que *el ente es análogo con analogía de proporcionalidad incluyendo virtualmente una analogía de atribución.* El ente, según esta tesis, se presentaría primeramente como una noción menos determinada, en la cual las modalidades del ente que experimentamos vendrían a unificarse de manera proporcional; por explicación, el orden profundo de estas modalidades aparecería así: por relación a la sustancia, sobre el plano de la causalidad material; por relación al ente por sí, a Dios, sobre el plano de la causalidad trascendente eficiente, final o ejemplar. La noción de ente, aunque tiene cierta consistencia sin que haga referencia explícita al prin-

cipio del ser, a Dios, no tiene, sin embargo, todo su valor más que cuando sus diversos modos se ordenan en dependencia de Él»[13]. La analogía según la causalidad material, eficiente, final y ejemplar es de tipo extrínseco. Y ésta analogía de atribución extrínseca, mezclada a la de proporcionalidad propia, es un bello recurso que en vez de resolver el problema lo desplaza. Salvar el carácter intrínseco que tiene la analogía del ente en función de la proporcionalidad y explicar con la atribución la graduación de la entidad desde Dios a las criaturas o desde la sustancia a los accidentes, es un buen propósito, que resulta fallido en cuanto se asigna la primera, la analogía de proporcionalidad propia, al *ens ut nomen,* y la segunda, la analogía de atribución extrínseca, al ente participial. ¡Como si el acto de existir, expresado *in recto* por el ente tomado como participio, sólo se encontrase intrínsecamente en el ente por esencia y perteneciese al ente por participación extrínseca y accidentalmente!

3. No. La síntesis superadora de cayetanismo y suarismo en el problema de la analogía metafísica debe ser buscada en dimensión diferente. En las mismas fuentes del tomismo ha indagado últimamente Santiago María Ramírez[14]. Tomando como base el texto de Santo Tomás[15] utilizado por Cayetano, interpretando el triple modo de analogía allí distinguido como una analogía de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad, rechaza semejante equivalencia. Donde Cayetano encontró la analogía de proporcionalidad, demuestra Ramírez que hay analogía de atribución: «En el citado texto, la analogía *secundum esse tantum et non secundum intentionem* es, efectivamente, la misma que la analogía *inaequalitatis* de Cayetano; en cambio, la analogía *secundum intentionem tantum et non secundum esse* y la analogía *secundum intentionem et secundum esse* son dos modos distintos de la analogía *ab uno vel ad unum,* llamada también por Santo Tomás analogía de atribución; de la analogía de proporcionalidad no se hace mención para nada en este lugar»[16]. Ello no significa, como es natural, que no se la encuentre en otros lugares, y precisamente como analogía de proporcionalidad propia y hasta referida al ente. El error de Cayetano no ha consistido en defender la analogía de proporcionalidad que cumple el ente, sino en exclusivizarla, al propio tiempo que minimiza la analogía de atribución intrínseca, que también realiza. Algo semejante al fallo de Suárez al rechazar la analogía de proporcionalidad y hacer exclusiva del ente la analogía de atribución intrínseca. Siempre los exclusivismos han sido fuente de falsedad en los sistemas. «Cayetano restringió demasiado el ámbito y la virtualidad de la analogía de atribución, a favor de la analogía de proporcionalidad propia; Suárez, al contrario, sacrificó la analogía de proporcionalidad propia a favor de la analogía de atribución por participa-

---

13 *Initiation à la Philosophie de S. Thomas d'Aquin,* vol. 4, *Metaphysique,* 2.ª ed., París, 1953, pág. 41.

14 Vid. *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía,* en «Sapientia», 1953, n. 29.

15 Vid. *In I Sent.,* dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

16 *Art. cit.,* pág. 167.

ción intrínseca y formal. Santo Tomás es mucho más completo y equilibrado, superando a uno y a otro: al de Gaeta y al de Granada, a éste sobre todo. Porque Cayetano admite, en realidad, *toda* la doctrina de Santo Tomás, aunque no logró interpretarla *en todo* conforme a la mente de su autor; Suárez, en cambio, al negar obstinadamente toda analogía de proporcionalidad propia, seccionó de su tronco la mayor y mejor parte de la analogía tomista, con enorme daño de las ciencias filosóficas y teológicas [17]. La seguridad y el aplomo de este lenguaje de Ramírez se justifica por las conclusiones ya logradas en la página anterior en orden a la elaboración doctrinal de la analogía y su aplicación a la analogía del ente: «Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno, de desigualdad, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem;* otro, de atribución, *ad unum vel ab uno,* que se desdobla en dos modos: de atribución por mera denominación extrínseca (= *secundum intentionem tantum et non secundum esse),* y de atribución, por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y en cada uno de los analogados secundarios (= *secundum intentionem et secundum esse);* y otro tercero, de proporcionalidad de dos a dos o de muchos a muchos (= *duorum ad duo vel plurium ad plura),* ya sea de proporcionalidad propia, ya de proporcionalidad metafórica, que siempre es *secundum intentionem et secundum esse,* aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca.» Y a renglón seguido estampa esta frase, ninguna de cuyas palabras tiene desperdicio en orden a nuestro problema: «Verdad es que, en gran número de casos, una misma realidad es susceptible de ambos modos; uno vertical (= ascendente o descendente: *ad unum vel ab uno)* y otro horizontal (= *duorum ad duo vel plurium ad plura),* como ocurre en la noción de ente, dicho de la sustancia y del accidente, o de Dios y de las criaturas.»

Sólo nos queda mostrar cómo se realizan en el ente ambos modos de la analogía. Poniendo a contribución todo lo ganado, resulta lo siguiente. La noción de ente en cuanto ente se obtiene en el término de un esfuerzo de abstracción que se sitúa al nivel del juicio, y que tiene por objeto desgajar el ente, no de lo real existente, sino de las condiciones materiales de la existencia. Se obtiene así una noción que trasciende todos los géneros, incluye cuanto puede ser pensado y está implicada en todas las diferenciaciones de sus modos. Es una noción trascendental. Como tal, tiene una estructura analógica: abstrae imperfectamente de sus inferiores, siempre presentes en ella, de manera implícita o confusa. El análisis nos revela en la noción de ente un contenido en el que se disciernen dos aspectos, esencial uno y existencial otro. El ente es lo que es, unidad de esencia y existencia, síntesis de una esencia que determina una existencia proporcionada. De ahí la posibilidad de una doble consideración del ente: nominal y participial. El *ens ut nomen* designa una esencia a la que compete existir. A las esencias les corresponde ser en sí mismas más o menos perfectas y situarse verticalmente en determinado grado y jerarquía. La misma participación graduada de la

[17] *Art. cit.,* pág. 192.

existencia tiene en ello su raíz. Pero la analogía de atribución intrínseca entraña esta verticalidad y graduación en la realización de la forma análoga. Luego el ente como nombre debe ser análogo con analogía de atribución intrínseca. El ente como participio designa una existencia a la que compete ser bajo modalidad determinada. La existencia expresada por él directamente es, de suyo, ingraduable. Se existe o no se existe, pero no se existe más o menos. No hay aquí orden de prioridad y posterioridad; no hay rango ni jerarquía. La verticalidad anterior cede el puesto a la horizontalidad más estricta. Es precisamente lo que exige la analogía de proporcionalidad propia. Luego el ente como participio debe realizar este modo de analogía.

El ente como unidad indisociable de esencia y existencia puede realizarse en distintos niveles. La proporción entre la esencia y la existencia se cumple en todos. Toda variación y diversidad de las esencias implica la diversidad y la variación de las existencias. Se conserva el ritmo de la variación y se mantiene la semejanza de la relación de la esencia a la existencia. Fundamentalmente, la analogía del ente es de proporcionalidad. Todos los modos del ente y sus últimas diferencias se incluyen en él. Pero la multiplicidad de tales modos está ordenada, jerarquizada. La analogía de atribución se conjuga y abraza a la de proporcionalidad en nuestra noción de ente que, de esta manera, queda dispuesta para fecundidad más excelsa.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles habla de la analogía en varios lugares de diversas obras, como las *Categorías*, los *Tópicos*, la *Física*, la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*, que el lector interesado hallará en los índices correspondientes. Lo mismo cabe decir de Santo Tomás, de quien puede verse especialmente: *I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1; *De Pot.*, q. 7, a. 7; *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 4; a. 11; q. 21, a. 4; *S. Th.*, I, q. 13, a. 5; *I c. Gentes*, c. 34; *In IV Met.*, lect. 1, n. 535; lib. XI, lect. 3, n. 2197.—CAYETANO, *De nominum analogia. De conceptu entis*, ed. Zammit, 1934; hay trad. española.—SUÁREZ, *Disp. met.*, XXVIII, s. 3; XXXII, s. 2.—JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, I: *Logica*, q. 13-14.—S. M. RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, 1922; véase también el trabajo citado en el texto de este artículo.—H. HÖFFDING, *Begrebet Analogi*, 1923; hay trads. alemana y francesa.—M. I.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, 1931.—E. PRZYWARA, *Analogia entis*, 1932.—N. BALTHASAR, *L'abstraction méthaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, 1935.—A. GOERGEN, *Die Lehre von der Analogie nach Kard Cayetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, 1938.—G. B. PHELAN, *St. Thomas and Analogy*, 1941.—B. DE SOLAGES y otros, *Dialogue sur la analogie*, 1946.—J. HELLIN, *La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, 1947.—E.-W. PLATZECK, *La evolución de la lógica griega en el aspecto especial de la analogía*, 1954.

SECCIÓN SEGUNDA

LAS ESTRUCTURAS METAFÍSICAS DEL ENTE PARTICULAR

PROEMIO

1. Concluida la exposición del ente trascendental, procede abordar el tratamiento del ente particular o categorial. Ya advertimos, al explicar el contenido de la ontología, que un tratamiento tal no podía quedar reducido a una exposición de las categorías. Un tratado de las *categorías* del ente corre el peligro de dejar sin estudiar el *ente* categorial; por el contrario, un tratado del ente categorial incluye necesariamente el examen de las categorías. En el estudio del ente particular se nos revelarán los modos particulares del ente.

La necesidad de seguir vinculándonos a los hechos de experiencia se muestra aquí con toda evidencia. La ontología es también una ciencia de hechos. No se trata, claro está, de hechos con significación restringida a un sector más o menos amplio de la realidad particular, sino de hechos universales, extendidos a toda la realidad ontológica. No de hechos físicos, sino de hechos *ontológicos*. Cinco son, por lo pronto, los hechos con significación ontológica, por estar afincados en el ente particular y trascender a todos sus modos. He aquí su enumeración abstracta: finitud, limitación, movilidad, actividad y ordenación. En efecto, todo ente particular inscrito en el ámbito de nuestra experiencia sensitivo-racional se nos ofrece como finito *in facto esse*, es decir, en su misma entidad. Ampliada nuestra experiencia personal con la experiencia decantada en la historia, advertimos que el ente particular es también limitado en la duración, en la *duratio in esse*. Muéstranse así dos formalidades del ente particular estáticamente considerado. Contemplado en una perspectiva dinámica el mismo ente finito y limitado se nos ofrece, en primer término, como sujeto pasivo de un variado repertorio de movimientos. Además, diríase que tiene en todo momento que estar obrando para poder mantenerse en la existencia. El ente particular no sólo es móvil, es también motor, activo. Finalmente, tanto el movimiento como la actividad, donde quiera que se encuentren, manifiestan determinada dirección, tendencia a conseguir un término, ordenación a una meta. Movilidad, actividad y ordenación tendencial, son otras tantas formalidades que, unidas a la finitud y limitación, registradas antes, inciden en el ente particular, objeto material de esta segunda sección de nuestra ontología.

Sobre cada uno de estos cinco hechos podemos y debemos edificar otros tantos interrogantes. Helos aquí, en su formulación provisional: ¿cómo justificar la finitud entitativa?; ¿qué implica la limitación en la duración?; ¿qué exige el ente particular para estar constituido en sujeto de movimiento?; ¿como clarificar la actividad del ente finito?; ¿cómo hacer comprensibles la intencionalidad del movimiento y la ordenación de la actividad?

Estas cinco interrogaciones nos hacen sospechar la existencia de cinco incógnitas que sólo la ontología podrá satisfactoriamente despejar. El simple análisis fenomenológico de los hechos nos abrirá a la esperanza de encontrar cinco estructuras en la intimidad del ente particular. Las anticipamos también aquí, siguiendo el mismo orden de las cuestiones. Son las estructuras de esencia y existencia, de materia y forma, de sustancia y accidente, de cantidad y cualidad, de naturaleza y legalidad. Sólo, empero, una paciente investigación metafísica podrá determinar la efectividad de tales estructuras, expresar las respectivas naturalezas de las mismas y analizar los elementos integrantes de cada una de ellas.

2. Con lo que llevamos dicho ha quedado indicado el contenido de esta sección, su distribución en capítulos, la articulación de cada uno de ellos y hasta el procedimiento metódico que utilizaremos en la indagación.

Capítulo primero

LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

Artículo I.—El ente finito

1. Finitud, solidaridad, diversidad. 1. Nuestro propósito se dirige a dar solución al problema del ente finito. Él constituye precisamente el objeto material de nuestra preocupación presente. Formalmente, empero, no queremos abandonar el plano metafísico. Planteamos, pues, e intentamos resolver el problema metafísico del ente finito. Adviértase, en consecuencia, que colocamos en la punta de nuestra consideración cognoscitiva la entidad misma del ente finito.

Hemos dicho ya que los problemas metafísicos surgen también de los hechos de experiencia. Comencemos, pues, por la determinación de los hechos.

2. Sólo la experiencia ha podido llevar al *sentido común* a la convicción de que el universo está constituido por un repertorio de entes finitos: minerales, vegetales, animales, hombres. De esta experiencia se destacan dos notas capitales. En primer término, la *multiplicidad.* Hay múltiples entes, toda una muchedumbre de seres, toda una pluralidad de individuos. Como tales son indivisos en sí mismos y distintos unos de otros. El sentido común sabe emplear la palabra individuo en su sentido tradicional: *indivisum in se et divisum ab alio.* Esta nota de la multiplicidad adquiere en la experiencia del sentido común una modalidad peculiar que la lleva a la franca afirmación de la diversidad específica. Los entes particulares no sólo son distintos, son también diversos. Cada ente particular se encuentra rodeado de otros entes y de entes-otros. Técnicamente se diría que los entes particulares se encuentran multiplicados en distintos grados de perfección. En segundo lugar, la *unidad,* o universalidad del conjunto. La multiplicidad de entes diversos constituye un inmenso repertorio que llamamos universo. Cada ente particular está en dependencia de los demás. Con todos ellos forma cierta comunidad, cierto orden. Es el orden universal de los entes particulares.

Ahora bien, estas dos notas —multiplicidad y unidad— son opuestas, y plantean el grave problema de su conciliación. No se puede esperar del sentido común el planteamiento de este problema. Saltando por encima de él va directamente a lo que le parece la solución más obvia. Por eso agrega a las dos notas una tercera: la *finitud*. Porque los entes que constituyen el orden universal son finitos pueden ser múltiples y diversos. Tendremos, empero, ocasión de ver que la finitud no es tanto una solución que concilie la diversidad de los individuos con la unidad del orden, cuanto un nuevo hecho necesitado él mismo de explicación.

3. Sobre las generalidades del sentido común están las puntualidades de las ciencias *empiriológicas*. Las ciencias confirman en parte las opiniones del sentido común; en parte también, las corrigen. La biología, por ejemplo, reconoce en el hombre, el animal y el vegetal auténticos individuos. Encuentra dificultades para decidir en determinados casos si estamos en presencia de organismos vegetales o animales. Pero esto, lejos de ser un obstáculo que comprometa la concepción de la individualidad en biología, sirve para confirmarla. La estructura natural, índice de verdadera unidad interna y de externa diferenciación, es signo de la individualidad.

4. La experiencia del sentido común puntualizada por las ciencias constituye una sugerencia que el metafísico no puede, en modo alguno, despreciar. Por el contrario, debe precisar el contenido de esa experiencia y analizar sus elementos esenciales. Hagámoslo aquí con alguna detención.

Los filósofos suelen ser exigentes y radicales. A algunos, una enfermiza cautela les hace dudar hasta de su sombra. Sin embargo, nadie ha podido dudar jamás de su propia realidad. Nos complace registrar esta aserción en un autor tan poco sospechoso de subjetivismo como Tomás de Aquino: *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu*. La razón de ello viene pisando los talones a la tesis: *In hoc enim quod cogitat, percipit se esse* [1]. No es menos rigurosamente verdadero que tampoco es posible la duda de la realidad de las cosas que tenemos en la punta de nuestra consideración cognoscitiva. Unos filósofos quieren ver en la experiencia del yo un verdadero privilegio porque la conciencia que cada uno tiene de sí mismo le patentiza, con su propia unidad y autonomía, la relación con otros individuos de su contorno. Ponen otros el privilegio metafísico en la estricta objetividad de las cosas sensibles, desde cuyo discernimiento lograrán el conocimiento del yo. Hay, finalmente, quienes defienden —y a este grupo nos adscribimos— que tanto en una como en otra experiencia el verdadero privilegio hay que ponerlo en la afirmación del ser, en la nuda y patente realidad. Estamos en el ser, *in eo sumus*, y ningún artificio del pensamiento nos hace salir de él. De la experiencia fundamental del ser brotan pronto, como ingredientes explícitos, tanto la experiencia subjetiva del yo, como la experiencia objetiva de las cosas. Combinadas, se nos manifiesta pronto la existencia de un repertorio de diversos individuos finitos inscritos en el orden del ser. El mundo

[1] *De veritate*, q. 10, a. 12 ad 7.

de nuestra experiencia está constituido por un repertorio de entes particulares diversos y finitos o, si se quiere, individuos y solidarios.

Debemos tomar este hecho en su significación y valor exactos, sin exagerarlo ni anularlo. Porque hay que advertir que una tendencia surgida de prejuicios teoréticos o de urgencias prácticas se polariza en el doble objetivo de la anulación o la exageración de los hechos. Tan sugestiva es la solidaridad de los entes y tan misteriosa su diversidad, que no resulta extraño comprobar esa exageración y aquella anulación en distintos momentos de la historia de la filosofía. En el origen mismo de la metafísica occidental encontramos dos figuras que hay que situar a la cabeza de esa doble tendencia. Heráclito exagera la diversidad y anula la dependencia. Desde este punto de partida, la meta sólo puede ser el *pluralismo* absoluto. Parménides, por el contrario, anula la diversidad y exagera la unidad. Con este punto de arranque queda trazado el camino del *monismo* absoluto. Pero monismo y pluralismo absolutos no son soluciones a un problema planteado por un hecho, sino teorías que derivan de la extorsión inicial del hecho que nosotros consideramos.

Quienes se mueven libres de prejuicios sistemáticos, en el ámbito de la experiencia objetiva gozan el gran espectáculo que la naturaleza ofrece. Es el espectáculo de los entes particulares con sus semejanzas y sus diferencias, con sus armonías y sus discrepancias, con sus relaciones, en una palabra, por las que son susceptibles de agrupación en un orden. A semejante espectáculo nos hacen asistir otros, siguiendo una ruta diferente. El análisis de determinados sentimientos o situaciones humanas, como el amor y el odio, la simpatía y la antipatía, la vanidad, el hastío, el desprecio, el ridículo, la mirada, etc., conduce al reconocimiento de la variedad de los entes con toda la gama de sus oposiciones, dependencias y relaciones.

En la experiencia de la pluralidad de los entes va incluida, en efecto, la doble experiencia combinada de su diversidad y de su dependencia, de su diferencia y su semejanza. Repetimos que debemos guardarnos de exagerarla o de minimizarla. La diversidad no es absoluta ni la dependencia es nula. No podemos afirmar que el universo de nuestra experiencia esté constituido por un mosaico de absolutos, por una pluralidad de seres ontológicamente independientes. Tampoco podemos decir que la diversidad de los seres particulares es sólo aparente y que en el fondo convergen y se unifican en el único ente, en el cual y por el cual subsisten. La experiencia nos ofrece una pluralidad de seres y no la unicidad del ser. Nos muestra, en ellos, diversidad real, pero no independencia ontológica. Nos atestigua semejanza, solidaridad o comunidad reales, mas no subsistencia única. En una palabra: tenemos experiencia de *diversos entes finitos que convienen en el ser.* Diversidad o diferencia y conveniencia o semejanza, trenzadas a la realidad finita. Esto es todo. Los entes finitos son solidarios en cuanto *son* finitos y, a la vez, diversos en cuanto son *finitos.* Por finito, cada ente particular se inscribe en el orden universal del ser.

2. Un interrogante metafísico. 1. Ante el doble hecho registrado, una doble interrogación nos hace frente. ¿Qué exige el ente particular para inscribirse en el orden universal? ¿Cómo debe el ente particular estar constituido para justificar su finitud? Estos interrogantes pueden también ser formulados antinómicamente. ¿Cómo puede un ente finito, distinto de todos los demás, convenir con ellos en el orden universal? La finitud implica distinción, diversidad, clausura, mientras que la conveniencia en el ser exige comunión, solidaridad, apertura. Pero comunión y distinción se oponen, diversidad y solidaridad se niegan, clausura y apertura se contradicen. ¿Cómo, pues, se alían en la unidad del ente finito? O ¿es que la realidad finita es el lugar de la antinomia y la contradicción?

2. Los hechos pueden ser eludidos, pero no negados. Los que nos sirvieron de punto de partida deben eludirlos quienes inquieran explicaciones parciales, inframetafísicas, del ente particular. Comprobamos ya su alcance ontológico: se refieren a *todos* los entes que constituyen el universo de nuestra experiencia y a *todo* lo que en cada uno hay. La actitud empiriológica que algunos filósofos parecen adoptar, les imposibilita para captar aquella significación metafísica. Por eso, cargan unos la diversidad en las naturalezas diferentes de los seres, esfumándoseles la solidaridad y comunidad de los mismos o reduciéndola a la simple coexistencia en el espacio y en el tiempo. Piensan otros —y entre ellos hay que contar a Suárez— que la distinción y la semejanza pertenecen a distintos planos: mientras la distinción de los entes pertenece ciertamente al plano concreto, su semejanza hay que ponerla en el plano abstracto. Pero reducir el orden o comunidad de los entes a una mera coexistencia de naturalezas diversas o conceptualizar sus semejanzas representa, por lo pronto dejar desnudos de significación metafísica los hechos que pacientemente hemos clarificado. En definitiva, eludirlos. Con ello, el problema del ente particular queda expulsado del ámbito de la ontología. De la finitud, si es que todavía se la considera, habrá que hacer responsable a Dios.

3. Las implicaciones de la finitud. 1. Hemos registrado el hecho fundamental de la finitud y hemos elaborado su problema metafísico. Podemos, pues, pasar ahora a la búsqueda del principio de solución.

¿Qué significa la finitud? Por lo pronto, es la limitación entitativa. Algo, pues, que le acontece a un sujeto, a un ente. La finitud es la modalidad con que se ven afectados los entes que constituyen el universo de nuestra experiencia. Por tanto, no es algo sustante o sustantivo, sino inherente o adjetivado. Como todo debe ser tratado respetando las condiciones mismas de su efectividad, la finitud será considerada aquí desde el punto de vista del *ente que es finito*. Mejor aún, desde los *entes finitos*.

Sería un contrasentido disociar el ente finito en entidad y finitud. La finitud no se suma a la entidad para constituir el ente finito. Tampoco se resta.

Puesto que no es un añadido ni un segregado, la finitud debe ser algo entrañado en la entidad misma del ente finito. El ente finito no es otra cosa que entidad penetrada de finitud.

Tampoco debemos imaginar la finitud como pura negación, ni al ente finito como un conglomerado de positividad y negatividad o una mezcla de ser y no ser. No se puede concebir el ente finito como una positiva entidad a la que se circunscribe o en la que se inscribe una negatividad pura. Cuando se dice que el ente finito es ente y nada más, no debe interpretarse en el sentido de que sea ente más nada.

Un tercer contrasentido debe ser también eliminado: el que pone en la finitud el límite fronterizo que separa a un ente finito de los demás. La entidad no tiene fronteras. Cuando las fronteras se cierran totalmente y adquieren forma de recipiente en el que se contiene algo, llegamos a otra metáfora radicalmente inservible. Queremos decir que el ente finito no puede tampoco ser dividido en recipiente y contenido. Ni la finitud del ente finito es un odre que contenga su entidad, ni ésta es el contenido de ningún recipiente. Se pone nuevamente de relieve que no se puede separar, abstraer o dicotomizar la entidad del ente finito de la finitud del mismo. No es que una parte del ente finito sea sin ser finita y la otra parte sea finita sin ser. Dicotomización semejante pondría a un lado lo entitativo puro, que sería puro infinito, y a otro el límite puro, que sería la pura nada. El ente finito habría quedado puramente desintegrado. Y ya hemos visto que no se integra precisamente con el ser y la nada.

2. La finitud no implica la nada ni puede entenderse como frontera ni debe disociarse de la entidad. El camino de esta triple remoción lo trazaron los hechos que más atrás registramos. Volvamos a ellos, y procedamos positivamente bajo su luz.

Habíamos registrado diversidad y conveniencia trenzadas a la realidad finita. Hay diversos entes finitos que convienen en el ser. Consideremos cualquiera de ellos sin cortar su referencia a la diversidad y a la conveniencia. Por ejemplo, yo mismo. Yo me opongo a cuanto me rodea. No me identifico con la piedra en que tropiezo al caminar, ni con el árbol cuya contemplación, cuando florece, me agrada, ni con el animal que pasta a su vera. Soy hombre, y el animal, el árbol y la piedra no lo son. Entre estos cuatro tipos de realidad hay distinción, oposición, diversidad. En cuanto soy *tal* me opongo a los otros seres *tales*. La diversidad es patente en el dominio de la *talidad*. Sí. Pero también advierto que *soy*. Como *es* el animal que pasta, como *es* el árbol que florece, como *es* la piedra en que tropiezo. Por este lado, ninguna oposición entre yo y las demás realidades. Por el contrario, me siento con ellas en relación de semejanza, de comunión, de parentesco en el ámbito del ser. Si misteriosos lazos me atan a la humanidad y me limitan a este orden, otros más misteriosos me ligan a la realidad íntegra por encima de toda diversidad.

Consideremos conjuntamente esa doble relación de diversidad y conveniencia. Resulta que en cuanto soy *tal*, me separo y distingo, me diversifico

y opongo respecto de todo lo demás; me clausuro en la más íntima *mismidad.* Pero en cuanto *soy,* me uno y asemejo, me unifico y comulgo también con todo lo demás; me abro a un fundamental *parentesco ontológico.* El análisis de la finitud nos lleva así al reconocimiento de varias parejas de atributos contrapuestos. Cada ente finito es *diferente* de todo otro y *semejante* a todos los demás; es *cerrado* sobre sí mismo y *abierto* al conjunto; es *individual* y *comunitario, separado* y *unido, solitario* y *compañero.* Y lo curioso es que esta doble serie de atributos contrapuestos de que se ve afectado el ente finito se expresan bajo la misma e idéntica relación. No se diga, en efecto, que un ente finito es diferente de todo otro *en cuanto finito* y semejante a los demás *en cuanto ente,* pensando que pasamos de una dimensión a otra. Las alusiones que hicimos más atrás en torno a la entidad y la finitud nos aseguran ahora que las expresiones «en cuanto finito» y «en cuanto ente» no designan relaciones realmente distintas. La finitud —decíamos— no se añade a la entidad ni ésta se agrega a aquélla. El ente finito es entidad finita o finitud entitativa.

El problema adquiere todavía mayor gravedad. Apoyados en la finitud, nos percatamos de que el ente finito es diferente de cualquiera otro. Basados en la entidad, advertimos que el mismo ente finito es semejante a todo otro. Pero como la finitud afecta íntegramente a la entidad, y la entidad afecta también de una manera total a la finitud, resulta que el mismo ente finito es *totalmente* diferente y *totalmente* semejante. Dicho con mayor radicalidad aún: todo lo que hay en un ente finito —o todo lo que es— es en todo semejante y, al mismo tiempo, en todo diferente a todo lo que hay —o es— en cualquiera otro ente finito.

3. Conclusión contradictoria y absurda —se nos dirá—. Cuidado. La expresión «todo lo que hay en un ente finito es simultáneamente semejante y diferente...» sería contradictoria a este único título: la *simplicidad* del sujeto de quien se afirman esos predicados contrapuestos. Conocemos que el ente finito es *diferente* apoyándonos en su finitud; advertimos que es *semejante* considerando su entidad; reconocemos que la finitud y la entidad no son parcelas del ente finito; por eso, afirmamos que los predicados diferente y semejante le afectan *totalmente* y no sólo parcialmente. Es claro que caeríamos irremisiblemente en la contradicción si, en función de ello, declarásemos la simplicidad del ente finito. Si comenzamos por suponer que el ente finito es simple y decimos que, a la vez, y bajo la misma relación, es totalmente semejante y totalmente diferente, haríamos una predicación a todas luces contradictoria e imposible. Mas, ¿qué necesidad tenemos de *suponer* la simplicidad del ente finito? Tal suposición no se justifica y constituye un prejuicio, una hipótesis inútil.

Carecemos también del derecho a liberarnos de la contradicción de nuestros juicios con la hipótesis de que la realidad es contradictoria y absurda. Ni lo tenemos tampoco para complicar la cuestión con la introducción de un nuevo elemento que, como la nada, carece por entero de eficacia para ayudarnos a resolverla. Tampoco estamos autorizados a complicar a un

ente infinito —Dios— tan precipitadamente en nuestro asunto. No han faltado, en efecto, quienes nos piden una opción decisiva: Dios o la absurdez radical. Acabamos de oponernos a concebir el ente finito penetrado de absurdez y contradicción, pero no por eliminar tan lindos atributos viene Dios a nuestra presencia cognoscitiva. El hecho de que los entes finitos sean totalmente semejantes y diferentes no nos certifica su referibilidad a Dios. La finitud no implica, al menos inmediatamente, la abaliedad. Y si no la implica, debemos dejarla en paz, porque la fenomenología, que aquí practicamos, debe moverse en el ámbito de las implicaciones inmediatas.

Excluida la abaliedad, puesta fuera de lugar la absurdez de la realidad y reconocida la imposibilidad de que el ente finito sea simple, sólo queda el recurso de la composición, de la estructura. El ente finito, que manifiesta los aspectos, irreductibles entre sí, de semejanza y diferencia, debe ser una realidad estructurada o compuesta. La doble característica real implica una dualidad que en el corazón del ente finito, constituyéndolo sin residuo, sostenga la semejanza con cualquiera otro y mantenga la diferencia respecto de todos los demás.

4. La doble instancia esencial y existencial. 1. Otra línea de desarrollo fenomenológico puede llevarnos a la misma esperanza. Nos movíamos hasta ahora en un plano objetivo considerando al ente finito en el seno del orden del ser. Sin perder de vista esa dimensión de objetividad, vamos a analizar nuestro modo de conocer los objetos. Tal vez encontremos la misma implicación de estructura dual y hasta avancemos en orden a la notación de los elementos que la constituyen.

El conocimiento exhaustivo de un ente finito exige la respuesta efectiva a esta doble cuestión: 1) ¿existe?; 2) ¿qué es? A la primera pregunta se contesta afirmando o negando la *existencia;* a la segunda, diciendo lo que es, expresando su *esencia.* Y así puede decirse, al menos provisionalmente, que la esencia es aquello por lo que un ente es lo que es, y la existencia, aquello por lo que se constituye fuera de la nada en la naturaleza de las cosas.

Las dos preguntas son irreductibles entre sí. Las respuestas deberán serlo igualmente. Sin embargo, ambas preguntas son solidarias y ambas respuestas indisociables, aunque en uno y otro caso sean simultáneamente diferentes. Ello es así porque las dos preguntas son llevadas sobre el ente particular en su integridad y las dos respuestas diseñan la totalidad del ente por el que se pregunta.

Pero, cuán diferente es su respectivo valor. La afirmación de existencia enuncia un valor absoluto del ente particular. Por su extensión, *es* o *existe,* se dice trascendental. Por este lado, el ente particular no apunta distinción alguna respecto de los demás entes particulares. La afirmación de esencia, por el contrario, enuncia un modo de ser relativo. Esto que yo soy, por ejemplo, no significa nada absoluto, sino algo relativo que enmarca mi ser en límites precisos y lo distingue de otra muchedumbre de entes particulares.

Las dos preguntas deben ser hechas cuando se busca una comprensión metafísica de la realidad; las dos son diferentes, bien que solidarias; las dos se refieren a la misma realidad total del mismo ente particular. Ambas respuestas son imprescindibles al metafísico; ambas diferentes, aunque indisociables; ambas expresan la unidad total del ente particular considerado. Parece pues, que únicamente cuando la doble respuesta ha llevado las puntualizaciones necesarias a la doble cuestión del ente particular, se ha expresado aquella interna tensión constitutiva de la realidad del mismo.

2. Resumamos ya. Lo que llevamos dicho es suficiente para advertir en el ente particular una cierta tensión metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: la esencia y la existencia. El ente finito, sujeto de atributos contrapuestos, debe estar estructurado con dos principios, penetrativamente abrazados, asiento uno de su mismidad intransferible, su diferencia y relatividad, su clausura en una totalidad individual, y fundamento el otro de su referibilidad a los demás, su semejanza y absolutez, su apertura y proyección en el orden universal.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 6.—C. ISENKRAHE, *Untersuchungen über das Endliche und Unendliche*, 1920.—H. HEIMSOETH, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 1922, trad. esp., 1928.—O. ZIMMERMANN, *Ohne Grenzen und Ende*, 1923.—F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 2.ª ed., 1952, trad. esp., 1957.

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: ESENCIALISMO Y EXISTENCIALISMO

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas.

1. El análisis que hicimos de la finitud y la doble cuestionabilidad que registramos en el área del conocimiento nos abren a la esperanza de comprender el ente finito como una estructura indisociable de esencia y existencia.

Sin embargo, en los tiempos que corremos se ha pretendido que uno de estos elementos goza de prioridad sobre el otro en la constitución del ente. Habría un momento en que el ente particular es o mera existencia desnuda de contenido esencial o pura esencia desprovista de valor. El devenir del ente se explica como la esencialización de una existencia que en el despliegue temporal va llenándose de contenido, o como la existencialización de una esencia que en aquel mismo despliegue va cobrando positividad y concreción. Sobre la base de una existencia original, el devenir se presenta como la conquista de una esencia. Bajo el supuesto de una esencia original y amorfa, el hacerse se presenta como la conquista de una existencia.

2. Las posiciones metafísicas que subyacen a ambas teorías han tomado, respectivamente, los nombres de *existencialismo* y *esencialismo*. Por lo que se refiere al ente que se dice fundamental o fundamentante, la tesis central del existencialismo contemporáneo está claramente formulada: en el hombre, la existencia precede a la esencia. Por contraposición, se ha querido ver en los sistemas filosóficos precedentes, y singularmente en el idealismo, la aserción contraria: en el hombre, la esencia precede a la existencia. Se trataría de una doctrina metafísica a la que correspondería, con rigor, el nombre de esencialismo.

Vamos a exponer brevemente estas dos actitudes metafísicas y a mostrar su respectiva insuficiencia interna.

2. El existencialismo y la prioridad de la existencia. 1. El existencialismo se ha presentado en el escenario de la cultura europea no con la pretensión de filosofar sobre un elemento —la existencia— de un ente particular —el hombre—, sino como una concepción metafísica del ente en cuanto tal. Mas esta concepción metafísica del ente sólo se logra a través del ser del hombre.

Con esta referencia inicial al hombre surgió también el cartesianismo. Para Descartes, el hombre —el yo— es sólo el alma, una mente, pensamiento o inteligencia pura, sin raíces en el mundo ni en la historia, desconectada incluso de su cuerpo. Encerrado en sí mismo con la más hermética clausura, el yo sólo alcanza directamente —intuitivamente— su propia realidad existencial y las ideas que, como constitutivo físico de su misma realidad esencial, le remitirán ulteriormente, por modo indirecto —deductivo—, al establecimiento de la existencia de la realidad exterior, es decir, de Dios y de los cuerpos. Así, pues, dos cosas conviene subrayar en el cartesianismo: la conciencia original del yo puro, desarraigado del mundo, y el razonamiento deductivo, como necesario procedimiento metódico para demostrar la existencia de cualquier otra realidad.

Tal posición filosófica fue llamada por Kant *idealismo problemático*. Concede Kant que es *razonable*, y hasta *filosófico*, por estar fundado en la decisión cartesiana de no admitir juicio alguno sin prueba suficiente; pero pretende dar la prueba apetecida demostrando que nuestra experiencia interna, no puesta en duda por Descartes, no es posible más que suponiendo la experiencia externa. Y a este efecto, formula, contra el cartesianismo, el siguiente teorema: «La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí»[2]. Más claro que con la formulación de este teorema, y señalando al propio tiempo un avance en la línea moderna de la filosofía, en cuyo extremo se halla hoy el existencialismo, ha estado Kant al establecer, inmediatamente antes de la refutación del idealismo problemático, el segundo de los postulados del pensamiento empírico en general. Dice así: «Lo

---

[2] *Crítica de la razón pura. Analítica de los principios.* Léase todo el epígrafe «Refutación del idealismo».

que se halla en conformidad con las condiciones materiales de la experiencia, es real». Con ello se patentiza que, para Kant, existe aquello que está en relación con nuestra facultad de sentir. Lo cual, empero, parece tener exclusivamente alcance noético. Su sentido sería éste: para conocer yo que una cosa existe, debe estar en relación con mi sensibilidad o tener relación con lo que está en relación con mi facultad de sentir.

Esta digresión era necesaria para desvelar la esencia del existencialismo, situado precisamente en el extremo actual de esa línea evolutiva, que, comenzando en Descartes, tiene su punto culminante en Kant. El existencialismo, al pretender dar razón de la afirmación kantiana contra Descartes, traslada el problema desde la dimensión noética al plano ontológico. La aserción de Kant es válida porque el yo —el hombre— se encuentra implantado en el ser, encarnado en un cuerpo, inmerso en una situación. La conciencia de nuestra existencia es, ciertamente, original; pero no tenemos conciencia de nosotros mismos más que como situados, como encarnados en un cuerpo y, por extensión, en el ambiente circunstante. Tal es la primera aserción del existencialismo. Es lo que recoge, depurándolo, de la crítica kantiana contra Descartes.

El paso al plano ontológico no se hace esperar. El hombre es la realidad original, primaria o radical, y a él toda otra realidad existencial debe ser referida. Sólo existe para mí lo que se halla en relación conmigo. He aquí la segunda aserción del existencialismo, superadora ya del criticismo kantiano.

Prosigamos. El hombre se nos revela primariamente como existencia. De los dos principios metafísicos —esencia y existencia—, hasta ahora solidarios y simultáneos, el existencialismo asegura que, en el hombre, la existencia precede a la esencia. Estamos en presencia de la tercera aserción del existencialismo. Es ésta la que más directamente hace a nuestro propósito actual. Pero era necesario exponer las otras dos para demostrar con claridad la prioridad de la existencia.

Conjugadas las tres aserciones, resulta: la existencia precede a la esencia en aquella realidad radical a la cual toda otra realidad existencial debe ser ontológicamente referida. Así es el hombre: pura existencia desnuda, arrojada en el mundo para esencializarse y dotar de investidura existencial a cualquiera otra realidad que pretenda ser tal. Con ello creemos haber hecho patente la esencia de la filosofía existencial, o mejor, la esencia genérica de los diversos existencialismos, que, a partir de aquí, se mostrarán ya específicamente diferentes. Porque en el existencialismo acontece algo semejante a lo que Santo Tomás registra en el orbe angélico: cada individuo agota la especie y con ella se identifica.

2. El idealismo creyó poder deducir la existencia de la esencia, de la idea. Pero al hacerlo, cae en el más grave paralogismo. El existencialismo no ha estado desafortunado al advertírnoslo. Otra cosa, empero, sucede con el fundamento: la existencia no puede derivarse de lo posible ni relacionarse a lo necesario. Los limbos de la posibilidad no están en parte alguna, y la

necesidad concierne a la ligazón de las proposiciones ideales, y no a la de los existentes. La conclusión no se hace esperar: la existencia es sin razón, sin causa, sin necesidad.

La existencia, por inobjetivable, no puede ser definida. Sólo lo objetivo puede delimitarse y caer bajo conceptos definitorios. La existencia, simplemente, está ahí: opuesta a la nada originaria, opuesta también a lo posible, a lo universal. El existencialismo la concibe como acto original, es decir, como movimiento, espontaneidad, iniciativa. Arrojada en el mundo, como simple presencia efectiva, hállase desnuda de contenido, con la única carga de su propia libertad de creación. En contacto con las cosas del mundo, y merced a esa su libertad de creación va llenándose de contenido esencial, y, ofreciéndose a la participación, conquista la esencia. La tesis de la prioridad o precedencia de la existencia sobre la esencia queda, pues, establecida como natural derivación del principio de subjetividad, fundamental en el existencialismo. Algunos existencialistas llevan la tesis a la radicalidad más absoluta. Otros, empero, no consideran la prioridad de la existencia como aserción central del existencialismo. Siempre, empero, se defiende el tránsito del existir al ser, de la existencia a la esencia, en oposición al llamado esencialismo —mejor diríamos al idealismo esencialista— que deriva de la idea la existencia.

3. El esencialismo y la prioridad de la esencia. 1. El nombre «esencialismo», pese a la antigüedad de la teoría a que se impone, es reciente. Es cierto que desde Parménides y Platón se ha venido produciendo, en un sector de la historia de las concepciones metafísicas del ente, una clara atracción del ser en beneficio de la esencia. Pero son los propios filósofos existencialistas quienes, en la interpretación de sistemas precedentes, han elaborado un esquema al que convendría, en propiedad, el nombre de esencialismo. He aquí un testimonio en J. P. Sartre: «En términos filosóficos, todo objeto posee una esencia y una existencia. Una esencia, esto es, un conjunto constante de propiedades; una existencia, es decir, una presencia efectiva en el mundo. Muchas personas creen que la *esencia viene primero y la existencia después*... Esta creencia tiene su origen en el pensamiento religioso... Para todos aquellos que creen que Dios ha creado los hombres, es natural que el Creador lo haya hecho refiriéndose a la idea que tenía de ellos. Incluso muchos que no tienen fe han conservado esta opinión tradicional de que el objeto no ha existido jamás sino en conformidad con su esencia, y todo el siglo XVIII creyó que había una esencia común a todos los hombres, que denominó *naturaleza humana. El existencialismo sostiene, por el contrario, que en el hombre —sólo en el hombre— la existencia precede a la esencia*»[3]. Si este testimonio se considerase parcial, en razón a la actitud extremista que como existencialista ha adoptado Sartre, léase el siguiente, que, por corresponder a L. Lavelle, el filósofo a quien se ha llamado representante de un *existencialismo esencia-*

---

[3] *L'Action.*

lista, no se juzgará ya tal: «Es preciso invertir la relación clásica de esencia y existencia y considerar la existencia como el medio de conquistar mi esencia... Es desconocer la verdadera relación entre estas nociones derivar la existencia de una esencia previamente dada, siendo así que la existencia sólo está aquí para permitirme conquistar mi esencia. Sólo que únicamente puedo conquistarla por un acto de libertad, y este acto de libertad es el que se quiere siempre expresar hablando del paso de la esencia a la existencia, cuando se expresaría mejor por un paso en sentido inverso que me condujese de la existencia a la esencia»[4].

Se concibe, pues, el esencialismo como un sistema filosófico que admite en el hombre, y, a mayor abundamiento, fuera del hombre, una prioridad de la esencia sobre la existencia. El hombre sería propiamente una esencia en proceso hacia la existencia. Y el devenir temporal de la esencia humana tendría el sentido de una existencialización, de una adquisición —tal vez por conquista también o por entrega de otro— de la existencia.

2. La reacción existencialista va explícitamente dirigida contra Hegel. Se había formulado, en efecto, por el representante del idealismo absoluto, la tesis de la deducción de la existencia a partir de la esencia. Ésta se ofrece como la razón suficiente de aquélla. Los caracteres existencialistas de la existencia se parecen mucho a las hegelianas propiedades de la esencia. La esencia es movimiento, acto espontáneo, iniciativa de reflexión sobre sí misma, y, como tal, fuente de la existencia. De la misma manera que el ser-ahí *(Dasein)* es el resultado del devenir del ser en el no-ser, la existencia *(Existenz)* se engendra por el devenir del aparecer y el ser en el seno de la esencia. La esencia, pues, goza de radical prioridad sobre la existencia.

4. Insuficiencia de ambas posiciones. 1. Hemos expuesto las posiciones extremas del existencialismo y el esencialismo refiriéndonos a la interpretación de la entidad humana. Apuntemos, antes de pasar adelante, el lugar de confusión de semejantes actitudes. Si lo que está aquí en cuestión como término de nuestra consideración es el hombre en cuanto ente particular, repárese que su esencia y su existencia, bien que sean reales, no son, sin embargo, entes. No hay hombre concreto si no es «esente» y existente, si no posee esencia concreta y existencia singular. Una y otra no trascienden la realidad del ente humano ni pueden darse en mutua independencia. Decir que el hombre primero *existe* y luego es *esto,* o contrariamente, que el hombre primero es *esto* (una esencia) y luego *existe,* es disociar físicamente dos elementos indisociables y sustantivar dos realidades no sustantes ni absolutas, sino por entero mutuamente referidas. Ambas —esencia y existencia— son simultáneamente *tenidas* por el ente particular del hombre, y jamás *sidas* como realidades humanas.

La esencia humana no *precede* ni *sigue* a la humana existencia. Menos aún procede la esencia de la existencia o la existencia de la esencia. La exis-

[4] *De l'acte,* Aubier, París, 1946, pág. 95.

tencia humana no tiene la misión de conquistar la esencia, como tampoco la esencia alcanzará, por despliegue creador, la existencia. Tampoco puede decirse que sea el ente del hombre quien conquista su esencia sobre la base de una existencia original, ni que alcance la existencia desde una pura esencia desprovista de valor. Y es que el ente humano tampoco precede a su existencia ni a su esencia. El hombre no se presenta como ente más que poseyendo ya esencia y existencia. Y si se revela en su fundamental contextura metafísica como compuesto de estos dos ingredientes, no siendo más que el resultado de tal composición, sólo una cosa se patentiza con el brillo de la evidencia: la necesidad de otro ente que por vía de causalidad eficiente haya verificado tal composición y, con ella, efectuado al hombre. Porque elementos de suyo diversos no forman un todo sino en virtud de una causa que los una.

Igual puede decirse de cualquiera otro ente particular. Pero aún debemos sacar otra consecuencia de importancia capital, o, por mejor decir, explicitar lo que ya tenemos concluido. El ser del hombre es entitativamente producido. Producido *por* y producido *de*. Producido por otro y producido de otro. El otro por quien se produce es la causa eficiente. El otro de quien se produce no puede ser el mismo ente del hombre producido. El hombre no se hace del hombre, como el ente no se hace del ente. Lo que es producido no puede ser presupuesto de la producción. Tampoco puede hacerse de los elementos mismos —esencia y existencia— de cuya conjunción resulta. En el plano de la entidad en que ahora estamos situados, la esencia y la existencia no se dan con anterioridad ni tienen realidad explícita fuera del ente que con su unión se hace. La esencia y la existencia son producidas al producirse el ente.

Y si ahora dijéramos que no hay posibilidad de producir una existencia pura, es decir, una existencia que no se reciba en una esencia, y que producir una esencia es existencializarla, el problema de la producción de cualquier ente particular se circunscribe al problema de la producción de su esencia. Basta, pues, por ahora, concluir que el ente efectuado se produce de aquello que se produzca su esencia. Si investigando la esencia la encontrásemos, a su vez, compuesta, será preciso repetir el mismo razonamiento. Llegaremos así, ciertamente, a elementos simples, los cuales, bien que producidos, deberán ser producidos sin ningún presupuesto. ¿Que, entonces, por librarnos del existencialismo, caemos en la fórmula propuesta por Heidegger, uno de sus mejores maestros: *ex nihilo omne ens qua ens fit?* No vemos en ello inconveniente alguno, siempre que en el *ex* no se entienda *por,* sino *de,* con exclusiva referencia al término *a quo* de la producción, y en el *omne* se incluya «todo ente que se hace y todo lo que en él hay». Porque así, la fórmula es verdadera en cuanto, dejando a salvo la causalidad eficiente del ente que no se hace (Dios), significa, simplemente, que *emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil,* fórmula de Santo Tomás de Aquino [5].

---

[5] I, q. 45, a. 1.

2. Otra cosa es preciso advertir antes de continuar. Cuando el presunto esencialismo, moviéndose en un plano de pura posibilidad, se refiere a la esencia del hombre, con exclusión de la existencia, se le escapa la entidad humana, y está, por tanto, ante una abstracción sin valor científico, pues lo que tiene en el extremo de su consideración no es ni siquiera la esencia humana que, como tal, ha quedado suprimida al cortar aquella natural referencia a la existencia. Igual sucede al existencialismo, aunque bajo otra modalidad. Se manifiesta aquí la verdad de que los extremos se tocan. Al referirse el filósofo existencialista a la existencia del hombre, con exclusión de la esencia, se le escapa el existente hombre como objeto de búsqueda filosófica, ya que sin que el hombre sea esto o lo otro —sin que tenga una esencia—, ni siquiera existe. La existencia finita, no anclada en una esencia, no existe, como la esencia finita sin referencia a la existencia en su orden no es.

¿No habrá en el fondo de ambas posiciones ante el problema que nos ocupa una extorsión radical del conocimiento humano? Tal vez. Es cierto que no hay conocimiento humano sin abstracción. Pero la abstracción se dice de dos maneras: total y formal. Por la primera se abstrae lo universal de lo particular; por la segunda, lo formal de lo material. En otro lugar nos hemos ocupado de las diferencias que separan estas dos clases de abstracciones. En una de ellas, empero, nos interesa reparar aquí. En la abstracción total no permanece en el entendimiento aquello de lo que se hace abstracción: así, por ejemplo, removida del hombre —animal racional— la diferencia «racional», no permanece en el entendimiento el «hombre», sino sólo el «animal». En la formal, empero, ambas notas permanecen en el entendimiento y, en consecuencia, en el extremo de nuestra consideración seguimos teniendo el hombre. De aquí que todas las ciencias, y a mayor abundamiento la metafísica, se constituyan sobre la vía de la abstracción formal. El esencialismo prescinde de la existencia; pero paga caro su pecado, viéndose obligado a considerar una pura esencia desnuda en el mundo impalpable de lo meramente posible sin arraigo en lo real existente: el ente particular se ha escapado a su consideración y tratamiento. El existencialismo prescinde, por el contrario, de la esencia; se ve con ello obligado a ocuparse de una mera existencia sin contenido. De esta manera, el existencialista es víctima de una traición que él mismo se ha buscado: el ente particular también se le fuga. Y como no se resigna a perder lo concreto, cuando emprenda la consideración esencial, haciendo que la existencia —página en blanco— adquiera una esencia, seguirá siendo traicionado, porque el existir es una carga demasiado pesada para tolerar nuevas acumulaciones entitativas.

Digámoslo con otra expresión que tal vez resulte más clara. En el término de la abstracción formal de tipo metafísico llevada sobre cualquier ente individual y concreto encontramos el ente como una *esencia a la que compete existir*. Abstraer de la existencia supone —caso de quedar algún residuo metafísico— emprender la ruta del esencialismo. Prescindir de la esencia, olvidando que la existencia no es un contenido, es abrir la vía del existencialismo. El ente particular —lo volvemos a decir— no es pura esencia sin in-

vestidura existencial, ni existencia pura sin contenido esencial, sino que debe estar constituido —en la dimensión más radical— de esencia a la que compete existir. Esencialismo y existencialismo son dos extorsiones metafísicas montadas sobre una deficiente teoría noética. La genuina metafísica habrá de ser, a la vez, «esencial» y «existencial». La ontología no deberá abandonar esta doble faceta de toda consideración auténticamente realista.

BIBLIOGRAFÍA

Las fuentes para el estudio del esencialismo y del existencialismo están constituidas por las obras maestras de los pensadores de todas las épocas. La literatura es también abundantísima. Por ello, debemos conformarnos con remitir a los repertorios bibliográficos, a los diccionarios y a los tratados de Historia de la filosofía.

Artículo III.—Existencia de una estructura entitativa

1. Sentido del tema. 1. Quedan ahí, expuestas a la mirada y al juicio del lector, dos concepciones del ente particular —esencialismo y existencialismo—, que muestran una insuficiencia radical. Hemos de indagar ahora, más allá de estas posiciones extremas, la solución superadora. Ninguna de ambas es, como tal, integrable en el realismo.

En la actual renovación de la metafísica —cuya gravedad e importancia no es preciso ponderar— se han producido dos movimientos generales de tránsito al realismo. El paso al realismo en la línea del esencialismo ha sido dado, entre otros, por N. Hartmann. El tránsito al realismo en la línea del existencialismo ha sido verificado por muchos filósofos católicos, entre los que se destacan algunos de los pertenecientes a la escuela de Lovaina, como N. Balthasar. Aunque en ambos movimientos los esfuerzos son inmaturos, no debe desconocerse que han servido para extraer del esencialismo y del existencialismo los valores doctrinales aprovechables para ser puestos al servicio de la verdad.

Aquí, empero, tomamos el problema desde su origen. Filosofar desde la situación presente no supone arrancar de los sistemas vigentes. Es preferible siempre reanudar la tradición y empujarla hacia adelante. El problema surgió, *para nosotros*, planteado por un hecho que no quisimos negar: nuestro encuentro con el ente finito inscrito en el orden universal del ser.

2. Tratamos de llegar, desde este hecho, a una concepción estructural de la entidad finita. El problema se escinde, por sí mismo, en dos facetas. Una es la cuestión de si existe una estructura de esencia y existencia en la intimidad del ente particular, y otra, muy distinta, la de la naturaleza de la misma. En este artículo tratamos únicamente la cuestión existencial; en el siguiente nos ocuparemos de la cuestión esencial.

2. Del hecho al problema. 1. Volvamos al hecho con su exigencia problemática de explicación metafísica. Ya observamos que la Naturaleza nos ofrece un grandioso espectáculo. No gozamos de él con la intensidad y frecuencia que serían de desear, tal vez porque nosotros mismos estamos comprometidos en la trama o, simplemente, porque la fuerza de habituación le ha hecho perder toda reserva de artificio, naturalizándolo. Es el espectáculo de la muchedumbre de los entes finitos con sus semejanzas y diferencias, sus armonías y discrepancias, sus parentescos y jerarquías, sus avances y retrocesos, sus relaciones, en una palabra, por las cuales constituyen un orden universal. Una pluralidad indefinida de entes particulares realizan la perfección del ser. Una piedra, un árbol, un perro, un hombre, un ángel: he ahí cinco tipos de entes que convienen en el ser, que realizan, en una u otra medida la perfección del ser. Cada uno de ellos existe siendo lo que es, y es lo que es existiendo. No nos fijamos ahora en la pluralidad de ejemplares que dentro de cada tipo pudiera haber. Al lado de este hombre existe otro hombre, una multitud de hombres; pero de este hecho no nos hacemos aquí cuestión. Reparamos en la existencia de un ser no-hombre —piedra, árbol, perro o ángel— al lado del hombre. El hombre tolera la existencia de otros entes que no son hombres.

2. ¿Cómo es ello posible? ¿Bajo qué condición se realiza esta tolerancia? Dicho en términos más rigurosamente filosóficos: ¿cómo es posible la pluralidad específica de entes? ¿Cómo se explica la multiplicabilidad de los entes en grados distintos de perfección? ¿Qué debe suceder para que la perfección de la entidad se encuentre diversamente realizada?

Se dirá tal vez: la finitud lo explica. Porque los entes que consideramos son limitados, toleran a su lado otros entes asimismo limitados. Mas, a poco que se observe, esta salida o no resuelve nada o aplaza el problema, desplazándolo a la finitud misma. Y surge de nuevo con este carácter: ¿cómo puede ser finito el ente particular? O, expresado de otra forma: ¿cómo se concilia la subsistencia con la finitud?

3. Formulación de un teorema. 1. Esta doble manifestación del problema que nos ocupa tiene una única solución: la no simplicidad del ente particular en la misma línea entitativa. Dígase, si se prefiere: la estructura entitativa de lo finito subsistente.

Concretemos de nuevo. Cada ente particular existe rodeado de una muchedumbre de entes diversos. Subsiste como realidad finita en medio de otras realidades finitas y subsistentes. He aquí, pues, un doble teorema:

a) El ente particular, en cuanto subsistente al lado de otros subsistentes específicamente diferentes, exige una estructura entitativa.

b) El ente particular, en cuanto subsistente finito, exige una estructura entitativa.

Ambos teoremas terminan expresando la misma exigencia de estructura real en la línea del ente. El hecho que los plantea es el mismo. Pero en un caso reparamos en la *diversidad* de los entes particulares; en otro, nos fijamos en la *finitud* de cada ente particular. Formulado el doble teorema conjuntamente y con toda generalidad, se diría: *la diversidad y finitud del ente particular exigen una estructura entitativa.*

Con ello nos hemos situado en uno de los niveles más profundos de la ontología y tocamos la raíz misma de la metafísica. No pretendemos haber sido los primeros. Los más grandes escolásticos nos han guiado y conducido hasta allí. Antes que los escolásticos, Platón, Aristóteles y Plotino abrieron el camino, y sus comentadores árabes y judíos lo iluminaron. En la filosofía moderna extraescolástica también escribieron sobre la composición entitativa de lo finito muchos pensadores. Cerca ya, en nuestro tiempo, un testimonio de excepción lo ofrece N. Hartmann.

2. No podemos traer aquí la explicación particular de todos los filósofos. Por vía de ejemplo vamos a exponer la de Hartmann, por ser el último de los citados y para justificarnos de haber calificado, unas páginas más atrás, de inmatura su solución. En todo ente particular —admite Hartmann— hay que considerar dos aspectos, bien que inseparables, distintos: la esencia *(Sosein)* y la existencia *(Dasein)*. Entre estos dos aspectos hay, simultáneamente, identidad y disyunción. Veamos: toda cosa que se presenta en nuestra experiencia es ahí; posee *existencia*, y se presenta de *tal* modo, posee una taleidad, es decir, una *esencia*. Por su esencia, la realidad individual se encuentra siempre en relación con otra cosa, formando *parte* de una cosa. Por su existencia, se recorta del conjunto en que está inserta, destacándose, aun sin dejar de pertenecer a él. Si pudiéramos tener experiencia de la realidad en su integridad, veríamos desaparecer la dualidad de esencia y existencia y se nos ofrecería la identidad más absoluta. La realidad íntegra, como totalidad, debe existir en sí misma, pues ya no puede relacionar su esencia a otra cosa.

De esta manera, las vías de apertura al ser trascendente quedan cerradas, y las bases ontológicas del ateísmo, trazadas. Se observa, empero, en esta doctrina, un análisis insuficiente de la individualidad. ¿Por qué en vez de reparar, por ejemplo, en una hoja que, existiendo, es elemento de una rama, y ésta de un árbol, y el árbol de un bosque, y el bosque de otro conjunto superior, y así hasta llegar al «todo» de la realidad, no se repara en una cosa en que la individualidad aparezca más claramente definida? De seguro que la experiencia que cada hombre puede tener de sí mismo no le autoriza a relacionar su esencia a otra cosa. Venimos diciendo que el ente particular está inscrito en el orden universal de los seres. Pero esta inserción no atenta contra la individualidad del ente inserto. La única totalidad que nos es dado observar es la individual. Un repertorio de entes —aunque sean todos— no deben constituir necesariamente una totalidad, sino un conjunto. No es la esencia la que se halla en relación con otro; es el ente particular el que a otro se relaciona. La esencia de un individuo no se define por otro. Ni puede

ser la definición de la esencia provisional, sino definitiva. Y es, sencillamente, que la esencia es algo interno, constitutivo del ente particular, el cual, si existe de prestado, nos remite a su causa —obsérvese bien— extrínseca. De la esencia de un ente no se hace nunca otro ente. En Hartmann queda sin conciliar la subsistencia con la finitud y, por tanto, sin resolver el problema que traemos entre manos.

4. El ente particular es estructurado. 1. Tomando de nuevo el problema, indagamos progresivamente su solución. Conviene al efecto demostrar: *a)* que el ente particular es *estructurado; b)* que es estructurado *de potencia y acto,* y *c)* que es estructurado *de esencia y existencia.*

Primero nos ocupamos del punto *a).* La demostración de que el ente particular es estructurado puede ser de dos tipos, según nos apoyemos en uno u otro de los aspectos del hecho de que hemos partido. Véanse a continuación:

El ente particular es estructurado por cuanto es un ente al lado de otros diversos. En efecto: un ente es una totalidad individual, formando con otras totalidades diversas de la suya el orden universal de los entes particulares. Con todas ellas conviene en algo, pues de lo contrario no serían ser. Con la piedra, el árbol, el perro y el ángel conviene el hombre en realizar la perfección del ser. Pero de todas ellas difiere también en algo, por cuanto se distingue realmente de cada una y de todas juntas. Ahora bien, aquello en lo que un ente particular conviene con todos no puede ser aquello mismo que de todos le diferencia. En su interna constitución debe haber, por lo menos, dos elementos estructurados: aquel por el que con todos forma comunidad y aquel por el que de todos se destaca.

Quisiéramos que se apreciase el valor real de esa argumentación y se cortase toda escapatoria. El ente particular es, al mismo tiempo, individual y comunitario. Se diferencia de todos y de todos es semejante. Tan real es la semejanza como la diferencia. Pero el principio de identidad prohibe que aquello por lo que el ente particular es diferente sea lo mismo que aquello por lo que es semejante. No tendría valor objetivo el principio de identidad si se pudiera afirmar que los entes particulares son individuales por lo mismo que son comunitarios, o que se diferencian realmente por el mismo principio que los asemeja. Reconózcase, pues, que en el ente particular debe haber dos principios: uno, que explicando su carácter individual, mantenga la diferencia, y otro que, dando cuenta de su modalidad comunitaria, sostenga la semejanza. No puede, pues, ser simple. Y como estos principios se refieren al mismo ente, centro de la semejanza y de la diferencia, de alguna manera se conjugarán en el seno del ente particular que, por ello, será estructurado.

2. El ente particular es estructurado por cuanto es un subsistente finito. En efecto: la razón última de la finitud se encuentra en la estructuración.

Pretenden algunos autores que la efectuación por vía de causalidad eficiente es capaz de dar cuenta de la limitación o finitud. No rechazamos de plano la influencia de la causalidad eficiente en la limitación del efecto. Que el efecto tenga más o menos entidad, sea más o menos limitado y realice en grado determinado la perfección entitativa, puede depender de la causa eficiente. Pero que el efecto sea limitado como tal, sólo la estructuración interna logra explicarlo. Y es que no hay posibilidad de causación entitativa más que suponiendo un sujeto receptor de lo causado. Pueden, empero, darse dos posibilidades: que el sujeto receptor sea presupuesto de la causación misma o que deba también ser producido sin presupuesto alguno. En el primer caso estamos ante la causación generadora; al segundo conviene el nombre de causación creadora. En la primera posibilidad, la causa eficiente hállase constreñida ya por el sujeto o materia que manipula. Tratándose de una causa eficiente voluntaria puede reconocerse que el margen de sus movimientos sea muy amplio, pero la infinitud del efecto siempre queda realmente descartada. En la segunda posibilidad, aun reconociendo la infinita potencia de la causa eficiente necesaria para salvar el infinito «distanciamiento» entre la nada y el ser, queda igualmente descartada la infinitud del efecto. Lo infinito no puede ser hecho en modo alguno. La finitud es la modalidad propia de todo y sólo lo creado. La causa creadora da razón de su realidad que, siendo, puede no ser. No da, empero, razón de su finitud, pues, siendo, el ente finito no puede no ser finito. Tampoco la nada, incapaz de justificarse a sí misma, puede dar razón de la finitud. Inviscerar la nada en el ente finito para que, mordiéndole las entrañas, lo curve sobre sí mismo, o colocarla como marco de la entidad para que nimbe al ente presionando desde el exterior, representa una apelación a dos espléndidas metáforas que resultan inservibles, porque la nada carece de toda eficacia causal. Se ha dicho también que la finitud es la posibilidad más propia de la entidad. No se ha podido, empero, demostrarlo. Lo imposibilita la simple advertencia de que la finitud supone, como lugar de afincamiento, la entidad. Porque la supone, no se puede identificar, sin más, con ella. La anulación de la finitud, lejos de implicar la fuga de la entidad, nos lleva a la presencia conceptual del ente infinito. Como la anulación de la entidad deja sin sostén la finitud y nos entrega la vivencia de la nada. Vuelve a ponerse de relieve que la nada, necesitada como está de la entidad para explicarse, no se puede poner al servicio de la explicación de lo finito. Queda, finalmente, una tercera posición por excluir: la que consiste en hacer desaparecer el problema, en negar la cuestión. No hay problema de finitud del ente. Un ente finito es limitado por sí mismo; realiza tal perfección y no tal otra; está constituido en un grado de ser determinado. La finitud pertenece al mundo de los hechos sin urgencias metafísicas. Tal es la concepción de Suárez. En su fuente escotista se la contempla mejor. Piensa Escoto que la idea de ente no implica formalmente ninguna perfección determinada. Hace abstracción de lo finito y de lo infinito. Nada de particular sucede, pues, en el plano abstracto: ninguna oposición entre lo finito y lo infinito; ningún problema, en consecuencia. Lo mismo sucede en el orden concreto. Demostrada la existencia de

Dios no se disocia en Él el ente de su infinidad: es su manera de ser. Tampoco en la criatura se puede separar el ente de su finitud: es su propio modo de ser. El ente es, en lo concreto, determinado a lo finito y a lo infinito, por estos modos intrínsecos. Infinito por sí mismo en Dios, es finito por sí mismo en la criatura. Eso es todo: ninguna oposición, ninguna antinomia, ningún problema en el seno del ente finito[6].

Esta concepción de los dos colosos de la escolástica no es compartida por los filósofos antiguos ni por los modernos. San Agustín, por ejemplo, tuvo clara conciencia del problema de la finitud. En el seno de lo mudable y finito encuentra una tensión hacia lo infinito. Hay una presencia de la eternidad en el tiempo que lanza al ente finito por la vía de la mutabilidad hacia la superación de sus propios límites, aunque sin romperlos jamás. La misma oposición de lo finito y lo infinito ha llegado a ser el clima normal de la conciencia contemporánea tras la concepción dialéctica de Hegel. Hay algo en el ente finito que lo lleva más allá de sí mismo, y algo también que lo constriñe y vincula a determinados límites. Sin esta estructura no se explica la finitud.

5. Estructura de potencia y acto. 1. Que el ente particular es estructurado, acabamos de registrarlo. Avanzando, afirmamos que los elementos de esta estructura entitativa deben ser expresados con los nombres de potencia y acto. La prueba es ahora única, pero queremos distinguir, junto a la demostración, la explicación y los corolarios.

En toda estructura debe haber dos elementos referidos y ordenados, pues, de lo contrario, el compuesto no gozaría de unidad, y sin unidad no hay realidad particular; mas para que dos elementos se encuentren mutuamente ordenados, deben comportarse entre sí como lo determinable y lo determinante, es decir, como la potencia y el acto. Y habiéndosenos revelado el ente particular estructurado en la misma línea del ente, síguese que hay en él un elemento potencial y otro actual.

2. Para percibir todo el valor del razonamiento, conviene insistir en los dos extremos de la dificultad. Por una parte, cada ente es uno: la unidad es su medida. Por otra, cada ente es estructurado: la dualidad está mordiendo en el corazón de su ser. Para conciliar la unidad absoluta con la interna dualidad necesitó la filosofía el poderoso genio de Aristóteles. Los presocráticos sacrificaron uno de los elementos de la dificultad en favor del otro. Parménides proclamó la unidad del ente, negando la multiplicidad. Heráclito rechazó la unidad para poder mantener la multiplicidad. Los dos tenían razón desde su respectivo punto de vista, ya que, ciertamente, la multiplicidad actual repugna a la actual unidad en el seno del mismo ente. Pero ninguno la tenía desde la verdad, que no tiene punto de vista. El descubri-

[6] Cfr. *Op. ox.*, I, dist. 8, q. 3, n. 27 y sigs., y SUÁREZ, *Disp. met.*, XXXI, s. 13, n. 18.

miento de Aristóteles consiste, sencillamente, en advertir que la multiplicidad *potencial* es compatible con la unidad *actual*. La doctrina aristotélica de la potencia y el acto solucionó la antinomia y superó las posiciones exclusivistas de Parménides y Heráclito. Con todo ello, la labor de Aristóteles no quedaba conclusa por lo que se refiere al problema que ahora nos ocupa. Ciertamente que el ente particular es ente por la unidad que anuda sus elementos múltiples. También es verdad que esta unidad actual resplandece sobre la multiplicidad potencial. Pero el punto de aplicación de la doctrina de la potencia y el acto lo ponía Aristóteles en la esencia y —que sepamos— no lo llevó nunca sobre el ente. Se refiere el Estagirita a la unidad *esencial* del ente, la cual sólo es posible —dice— sobre la base de un principio potencial y determinable —la materia—, y de otro actual y determinante —la forma sustancial—. Aquí, empero, tenemos planteado el problema en el nivel de la entidad. Y como en el ente particular hemos encontrado también una estructura al dar la prueba de su no simplicidad, es necesario afirmar que su unidad entitativa únicamente se realiza sobre la base de un principio potencial, determinable, y otro principio actual, determinante. Por consiguiente, el ente particular es estructurado —en línea entitativa también— de potencia y acto.

3. Antes de pasar adelante precisamos reparar en algo que se desprende inmediatamente de lo expuesto: lo formulamos, por ahora, como corolario, pero encargamos al lector no olvide en lo sucesivo su triple significación. En la unidad del ente particular, potencia y acto no son entes, sino principios del ente y no tienen fuera del ente estructurado realidad alguna.

6. Estructura de esencia y existencia. 1. La no simplicidad del ente particular nos fue revelada al hacernos cargo de dos hechos: la subsistencia al lado de otros subsistentes diversos y la finitud o limitación de cada uno de ellos. Ambos hechos exigían la estructuración del ente particular en cuanto ente. La consideración de la unidad del ente particular abrazando la dualidad de elementos estructurales, nos llevó a servirnos de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. El ente particular se estructura de potencia y acto. Ahora damos un tercer paso para mostrar que el ente particular es estructurado de esencia y existencia. Esta particular estructura es también una exigencia de aquellos dos hechos. De aquí que formulemos esta doble aserción: la estructura de esencia y existencia en el ente particular es condición indispensable de: 1.º, la subsistencia del ente particular en medio de otros subsistentes que realizan otros tipos de ser, y 2.º, la finitud o limitación efectiva de su entidad. Examinemos por separado las dos partes de la aserción.

2. Los distintos tipos de entes particulares realizan la perfección del ser, pero de modo diverso. El hombre, por ejemplo, coincide con la piedra, el árbol, el perro y el ángel en realizar la misma perfección de ser, y de todos

ellos se diferencia porque la realiza a su modo, según determinada medida, que, desde luego, es distinta de la medida con que aquellos otros tipos de seres la realizan. Hoy llamamos *existencia* no al simple hecho de tener realidad fuera de la nada y fuera de la causa, sino a esa perfección fundamental que todo sujeto realiza según determinado grado. La existencia del hombre, siguiendo con el mismo ejemplo, es la radical perfección por la cual cobra positividad y valor; una perfección realizada según el modo humano que le es propio. Y entendemos por *esencia* el modo, grado o medida según la cual compete a cada cosa existir. La esencia humana es aquello que mide la perfección del humano existir. De esta manera, mientras la existencia es principio y raíz de perfección, la esencia es principio de taleidad y de diversidad. Pues bien, según esto, el hecho cuya explicación indagamos se clarifica por sí mismo. El ser del ente particular nos muestra una dualidad de esencia y existencia. La inteligencia registra lo que en el hecho descubre. El existir no es realizado por los entes particulares según toda la plenitud de que la perfección existencial es capaz, sino según un modo tal, limitado y diverso para cada tipo. La perfección de la existencia es recibida en la esencia.

3. La finitud del ente particular exige también la estructura interna de esencia y existencia. La finitud o limitación no necesitan ser demostradas, pero traen consigo una exigencia clamorosa de explicación metafísica. ¿Por qué es finito el ente particular? ¿Cuál es la razón última de la finitud? No se diga que el ente particular es finito porque es causado, ni que la abaliedad explica la finitud. Con ello sólo se conseguiría aplazar el problema o desplazarlo y, con tal desplazamiento, dejarlo sin solución. Porque urge advertir que la finitud entitativa no dice, de suyo, efectuación. La fórmula «todo ente finito es causado» no es expresión de ningún principio, sino conclusión obtenida mediante un razonamiento deductivo cuya premisa mayor sería el principio de causalidad u otro semejante, y cuyo término medio fuese «lo estructurado o compuesto». Porque toda estructura tiene una causa y el ente finito es estructurado, sabemos nosotros que todo ente finito es causado. La absoluta simplicidad en la línea del ente es un obstáculo que no logra superar ninguna causa eficiente. Mas el problema radica en esto: ¿cómo demostrar que lo finito es estructurado?

Sólo el análisis y la profundización clarificadora de lo finito nos mostrarán su razón última en la composición entitativa. Veámoslo sobre el modelo de la finitud humana. El hombre realiza la perfección del ser. El ser, empero, no es una perfección cualquiera; es una perfección absoluta, la perfección por ontonomasia, que tiene sentido por sí misma y da valor al resto de las perfecciones. De suyo, implica infinitud, pues nada hay en ella que suponga la más leve brizna de limitación. En el hombre, empero, se encuentra realizada en un grado determinado, coartada a una modalidad particular. Ello está indicando que el hombre no es la existencia que tiene. La existencia es tenida por el hombre, poseída en grado limitado según el modo que al ser humano le caracteriza. Se inscribe en el dominio del tener y no en la di-

mensión del ser. La existencia humana no es el ente humano, sino algo que él ente humano tiene. Esto nos conduce a afirmar que la existencia humana es *participada.* La participación viene así a explicar la finitud. Un ente es finito en cuanto su existencia no es absolutamente subsistente, sino participada. Pero esto no basta; la participación, por lo mismo que explica toda finitud, no explica, sin más, ninguna finitud particular. Y lo que estamos clarificando es la finitud particular del hombre. La existencia humana es limitada porque es participada, mas deberá ser participada «por» y «en». Quitar las comillas de estas dos palabras es poner, siguiéndolas, el vocablo *esencia.* La existencia humana es participada por y en la esencia humana, pues, «esencia se dice según que por ella y en ella el ente tiene existencia». No necesitamos ya más para concluir que el ente humano se estructura de esencia y existencia, siendo ésta índice de perfección y aquélla de límite o finitud. Igual debe decirse de cualquier otro ente particular con la finitud mordiéndole las entrañas.

El ente particular, multiplicado y finito, es, pues, estructurado de esencia y existencia. Con ello hemos alcanzado la demostración de la primera parte de nuestra tesis. La segunda parte se establece por sí misma. Ningún artificio dialéctico necesitamos, en efecto, para advertir que esencia y existencia se comportan en el ente particular como potencia y acto. Y así, nadie nos podrá reprochar que establezcamos sin ulterior explicación que la existencia se refiere a la esencia como el acto a la potencia receptora y con ella entra en estructura constituyendo el ente particular.

BIBLIOGRAFIA

Sobre la estructura del ente finito en general pueden verse: SANTO TOMÁS, *De ente et essentia; In II, III, VII et VIII Physic.; In IX Metaph.*—CAYETANO, *In De ente et essentia.* SUÁREZ, *Disp. met.*, XXVIII et XXXI.—A. FARGES, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance, du moteur et du mobile,* 1893.—N. MAURICE-DENIS, *L'être en puissance d'après Aristote et S. T. d'A.*, 1922.—A. FOREST, *La structure mêtaphysique du concret selon S. T. d'A.*, 1931; 2.ª ed., 1956.—C. GIACON, *Atto e Potenza,* 1947.—É. GILSON, *L'être et l'essence,* 1948; trad. esp., 1951.

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

1. La composición real de esencia y existencia. 1. En la unidad del ente finito, esencia y existencia no son entes, sino principios del ente, y sólo tienen realidad penetrativamente abrazadas en el seno mismo del ente que constituyen. Que no son entes subsistentes se comprende tan pronto como se advierte que un ente no resulta de la estructura de dos entes. Tampoco son *partes* del ente. Sería lamentable equivocación pensar que un sector del ente finito existe sin ser *esto,* y otro sector es *esto* sin existir, que una mitad del ente finito es existencia y la otra mitad esencia.

La existencia cruza y penetra la realidad entera del ente finito transido de esencia. Porque el ente finito existe siendo *esto,* y es esto *existiendo,* esencia y existencia deben entenderse en él como principios correlativos. Abstracción hecha de su relación al otro, ninguno de estos dos principios es real. Por eso volvemos a insistir diciendo que jamás hallaremos en el ente finito existencia desnuda de contenido esencial ni esencia pura sin investidura existencial. La existencia finita no subsiste en sí misma y, por ello, el ente que constituye no es existencia subsistente. Tampoco la esencia finita es un acto de ser, y, por ello, el ente finito no tiene por esencia el existir.

El ente finito tiene existencia inherente en su potencia de ser. Como principios constitutivos del ente finito, esencia y existencia hállanse mutuamente referidas. Por tanto, puede concluirse que la entidad finita es *esse inhaerens in potentia essendi.* Pero sobre esto volveremos más adelante.

2. Que esencia y existencia, como principios constitutivos del ente finito, se inscriben en el dominio del tener metafísico y no en la dimensión del ser, es cosa en la que no tenemos que insistir. Pero conviene advertir claramente lo que de ello se desprende. Y, en primer lugar, que no podrá verificarse, sin destruir la entidad, la absorción de un principio en o por el otro. Absorber la existencia en la esencia como pretende el idealismo esencialista, viendo en el ente particular una realización singular de la entidad existencializándose en el despliegue temporal, es un error que conviene evitar. Absorber la esencia en la existencia o suspenderla en la libertad, como quiere el existencialismo de nuestros días al concebir al hombre como mera existencia en despliegue creador, es otra pesada carga que la filosofía tendrá que arrojar pronto de su espalda. En segundo término, no se las podrá identificar en el orden real, aunque se conserve entre ellas una distinción de razón, porque quedarán sin explicación metafísica los dos hechos de que partimos.

3. Entre los dos principios constitutivos del ente particular —la real esencia que tiene y la existencia actual que posee— debe haber una distinción real. Sólo la compositividad real de esencia y existencia da explicación cumplida de la finitud del ente particular y de su inserción en el orden universal de los seres. Y hasta el carácter de ser efecto, de ser *ab alio,* tiene su última razón en la propiedad de ser realmente estructurado. Todo y sólo lo estructurado exige una causa. La absoluta simplicidad entitativa no puede ser producida, o mejor dicho, no es productible: o existe o no existirá jamás.

2. Planteamiento del problema. 1. Para poner un poco de orden en una cuestión tan compleja como la que ahora nos hace frente, vamos a tratar sucesivamente del planteamiento del problema, de la historia de la controversia sobre la distinción entre esencia y existencia y de la solución que estimamos debe aportarse a la cuestión. Con el planteamiento del problema fijaremos las bases para la interpretación de la naturaleza de la estructura de esencia y existencia en el ente particular.

Con la exposición histórica de las posiciones adoptadas ante el problema de la distinción de la esencia y la existencia resolveremos la llamada cuestión existencial. Con la solución concluimos en la cuestión esencial expresando la naturaleza de la estructura de esencia y existencia en el ente finito.

2. He aquí dos formas demasiado frecuentes, por desgracia, de plantear el problema de las relaciones entre la esencia y la existencia, de los entes finitos:

a) La esencia, de suyo, es pura potencia subjetiva, mero receptáculo en el cual se recibe realmente la existencia. Considerada en su orden, es decir, como esencia o naturaleza, es ciertamente algo completo, ya esté constituida por una forma pura ya se componga de materia y forma, pero en el orden entitativo es pura potencia. Y, de cara al existir, es el principio de limitación del ente. Por su parte, la existencia es, de suyo, ilimitada, última actualidad de todas las formas. No puede determinarse por otro, como la potencia se determina por el acto, sino únicamente como el acto se determina por la potencia. Al unirse a la esencia, como a la potencia receptora, se limita y contrae a un determinado grado de ser.

Planteado así el problema, se resuelve fácilmente en el sentido de la composición real de la esencia y la existencia en todo el ámbito del ente finito. Si la esencia se *actualiza* al referirse a la existencia, y la existencia se *limita* al actuar a una esencia, el ente *finito actual* debe componerse de potencia y acto, esto es, de esencia y existencia. Por consiguiente, la esencia y la existencia deben distinguirse realmente entre sí.

A esta argumentación suele oponerse un doble reparo. En primer lugar, apoyándose en la consideración de la esencia. Si la esencia se concibe como el principio de la real limitación del ente particular, debe ser real desde el comienzo para ejercer después su función propia. Mas si la esencia es real antes de ejercer su función de limitación de la existencia y, por tanto, antes de ser por ella existencializada, ya posee su propia realidad fuera de su referencia al principio de existencia. Pero, entonces, este principio es innecesario para explicar la existencia de la esencia. En segundo término, apoyándose en la consideración de la existencia. Al decir que la existencia es limitada por la esencia, se supone que con anterioridad al ejercicio de su función de principio de actualidad era ilimitada. Mas esta existencia ilimitada no puede ser abstracta o universal, pues lo que con ella se trata de explicar es precisamente la constitución de lo real concreto y particular. Ni puede ser real, porque la única existencia infinita de orden real es la existencia divina, la cual no puede entrar en composición con las esencias finitas, ni se deja por ellas limitar. En consecuencia, la existencia debe estar ya limitada para poder ejercer su propia función actualizadora y, por tanto, posee su propia realidad fuera de su referencia al principio de su limitación. Pero, entonces, este principio es innecesario para explicar la limitación de la existencia. En ambos casos, pues, la composición de la esencia y la existencia es perfectamente superflua, y su distinción real debe ser arrojada por la borda.

b) La esencia debe entenderse como aquello por lo cual algo se constituye en sí mismo bajo determinado grado de perfección y se distingue de todo lo demás. Estas condiciones se cumplen ya en su estado de posibilidad. La esencia como posible, es decir, no existente ni actual, es pura potencia objetiva, simple aptitud para existir, pero en su orden de posibilidad expresa el mismo grado de perfección que, si existiese, tendría en el orden real. Una vez hecha, la esencia es real y actual en la naturaleza de las cosas, fuera de la nada y fuera de las causas. Entonces es existente y ningún complemento necesita ni puede advenirle en el orden del ente. En consecuencia, la existencia es el último acto respecto de todos los predicados esenciales. Adviene a la esencia para constituir la intrínseca y actual entidad de la cosa.

Así entendida la cuestión, se resuelve fácilmente en el sentido de la identidad real entre la esencia creada y su existencia. La existencia no se compone con la esencia ni se recibe en ella como en la potencia subjetiva. El ente *finito actual* se explica fácilmente. En efecto, aunque la esencia propiamente no recibe en sí la existencia, debe, empero, recibirla *ab alio,* pues en sí misma no tiene la razón de su propia existencia. Pero la causa eficiente que verifica este tránsito esencial de la potencia objetiva a la existencia no puede no constituir la esencia en su propio grado de perfección limitada sin añadido alguno. En consecuencia, debiendo la esencia recibir de otro la existencia, es ya formalmente limitada.

A esta argumentación pueden oponerse también múltiples reparos. Pero no vamos a insistir en ello. Lo mismo que en el caso anterior, el problema está mal planteado y la argumentación cae por su base.

3. No podemos partir de la esencia para asistir al nacimiento del ente particular. ¿Dónde está esa esencia que como potencia subjetiva va a recibir en sí misma la existencia? Y ¿dónde hallar esa esencia que, cual potencia objetiva, transitará a la existencia? Tampoco podemos arrancar de la existencia. ¿En qué limbos de posibilidad se encontraría esa existencia que habría de advenir a una esencia todavía inexistente? Menos aún podríamos partir de la causa eficiente creadora para que ella, otorgando existencia, realizase una esencia, o, dando la existencia, produjese la esencia que la recibe. Debemos partir —y así lo hemos hecho— del ente particular que se encuentra delante de nosotros constituido como tal, anclado en su propia finitud o inscrito en el orden universal de los seres. Esencia y existencia se nos han ofrecido como elementos o principios estructurados en el seno del ente finito, simultáneamente «esente» y existente. Como tales, sólo se dan en mutua referencia. Debemos guardarnos mucho de considerarlas fuera de la estructura entitativa que de la mutua referencia resulta. La esencia, abstracción hecha de su relación al existir, no existe y, por tanto, no es la esencia de ningún ente particular existente. La existencia, abstracción hecha de su relación a la esencia, no es, y, por tanto, tampoco existencializa a ningún ente particular. Ambos principios deben ser considerados en las condiciones de su misma realidad, es decir, a cada uno de ellos en el abrazo entitativo por el cual y en el cual al otro se religa. No hacerlo así es abrir el camino a la contradicción

y, cuando se critica al adversario, llevar la discusión por los cauces sinuosos de la mera dialéctica sin sentido alguno. Contradictorio es, en efecto, concebir un principio que tiene por constitutivo formal la referibilidad a otro cual si fuese algo absoluto y en sí, abstrayendo realmente de esa su referencia. Y palos de ciego son los propinados sobre esa base a un adversario que nunca se encuentra allí.

Mas si la esencia y la existencia son, en la intimidad del ente finito, elementos mutuamente referidos hasta el punto de no trascender de esa recíproca referencia más que en el sentido de ser principio de ella, ¿puede todavía decirse que se componen realmente y que realmente se distinguen? Creemos estar autorizados para contestar afirmativamente, y así lo haremos al dar la solución al problema que queda planteado. Para terminar de perfilarlo bastan las siguientes aclaraciones sobre la distinción y su concepto.

4. Dos peligros amenazan de continuo a la distinción real de esencia y existencia. Versa el primero sobre la concepción de la distinción real misma. Pretenden algunos autores que distinción real es únicamente la que se da *inter rem et rem,* es decir, entre cosa y cosa, entre un ente y otro ente. De esta manera se niega la distinción real entre esencia y existencia antes de ser planteada la cuestión. Extienden otros la distinción real hasta las *partes* de una cosa, es decir, hasta los elementos o términos *separables* de un mismo ente. También aquí debe perecer la distinción real entre la esencia y la existencia, pues no son partes ni elementos separables del ente finito. He aquí un argumento frecuente contra la distinción real, a cuyos autores no nombramos para no exponerlos a la vergüenza pública: «Si la existencia es cosa distinta de la esencia real, podría ser separada por divina virtud; supongamos hecha la separación y tendremos, de una parte, la esencia existente sin aquella existencia, y de otra, la existencia que en ninguna cosa es recibida». Palos de ciego, y nada más. Después de lo dicho más atrás, nadie dispone ya del derecho de considerar la esencia y la existencia en sí mismas cual si estuvieran separadas antes o después de su unión en el ente particular.

La segunda amenaza versa sobre la concepción de los elementos mismos que se trata de distinguir. La divisa ahora parece ser ésta: puesto que esencia y existencia son inseparables, deben ser realmente idénticas. La identidad puede resultar dialécticamente establecida mediante triple modalidad: por la absorción de la existencia en la esencia; por la absorción de la esencia en la existencia, y por la absorción de una y otra en un tercero, en el ente finito. Es lo que se pretende cuando se declara abstracto a uno de los elementos y se le involucra en el otro, o cuando ambos son declarados abstractos y se les considera en el ente finito como en su fundamento. No se advierte que entre la separabilidad real y la real identidad se da el término medio de la *irreductibilidad real.* Y la distinción entre dos elementos reales inseparables, pero irreductibles, debe decirse también una *distinción real.* Ir más allá de esta distinción real de elementos irreductibles o quedarse más cortos no lo autorizan los análisis y clarificaciones que hemos venido haciendo en todo este capítulo. Hemos partido de hechos *reales;* hemos levantado sobre

ellos un *real* problema metafísico; hemos descubierto una estructura *real;* hemos establecido la *realidad* de los dos elementos, esencia y existencia. ¿Se dirá todavía que no es fundada nuestra esperanza de señalar para la esencia y la existencia en el ente finito una distinción real en el sentido que acabamos de definir? La reducción real de la esencia a la existencia o de ésta a aquélla anularía la realidad de la estructura, dejaría el problema planteado sin resolver y el hecho de la finitud sin trascendencia ontológica.

3. Dimensión histórica. 1. Las líneas generales del desarrollo histórico de esta importante cuestión pueden establecerse así.

Aristóteles no se planteó el problema. En consecuencia, ni negó ni afirmó la distinción real entre la esencia y la existencia. Conviene, empero, advertir que en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto se encuentra el más sólido fundamento para la distinción real de la esencia y de la existencia en cuanto se lleve el problema desde la dimensión de la esencia, en que invariablemente la mantuvo el Estagirita, a la línea del ente. Tal vez fue debido, como insinúa Manser, a las efectivas infiltraciones del aristotelismo en la filosofía neoplatónica el hecho de que se encuentren textos favorables a la distinción real en Plotino, Porfirio, Proclo y el Pseudo-Dionisio. También en San Agustín y en San Hilario hállanse textos aislados en favor de la composición real de la esencia y la existencia en las criaturas.

2. Pero hasta la llegada de Boecio no parece haberse planteado el problema. Y hasta es cuestionable que Boecio se refiera a nuestro problema de un modo formal y explícito. Es cierto que distinguió los términos «quod est» y «esse». La fórmula de la distinción está expresada así: «diversum est esse et quod est». Pero no hay que hacerse muchas ilusiones. En la terminología de Boecio, ni *esse* equivale a existencia ni *quod est* a esencia. Tuvo, empero, éste y otros muchos textos de Boecio una eficacia histórica bastante importante en orden al establecimiento de la distinción real entre esencia y existencia. Santo Tomás mismo creyó haberla encontrado allí.

En la corriente cristiana del llamado período de formación de la escolástica, el primer autor que tomó posición ante el problema que nos ocupa fue Gilberto Porretano. En su comentario sobre Boecio usó las fórmulas «quod est» y «quo est» como expresivas de la distinción real entre esencia y existencia. En el mismo sentido parece haber defendido la distinción real entre esencia y existencia en el ámbito de todo lo creado Hugo de San Víctor. Aunque emplea para ello los mismos términos boecianos del «quod est» y «esse», su posición es mucho más clara, pues plantea el problema sobre la base de la diferenciación entre Dios y las criaturas y, por consiguiente, se refiere ya al constitutivo formal del ente finito.

3. Mientras tanto, en la corriente oriental del mismo período de formación de la escolástica, las discusiones en torno a la distinción de la esencia y la existencia habían alcanzado un grado de madurez insospechado. Si-

guiendo a Al-Farabi, Avicena hizo de la distinción real entre esencia y existencia una teoría central en su sistema. Siendo Dios el ente absolutamente necesario y causa primera incausada, debe ser definido adecuadamente por su existencia. En Dios, pues, la esencia es la existencia misma. Por el contrario, toda otra realidad es contingente y, por consiguiente, causada; su esencia es independiente de la existencia y necesaria en cuanto posible. La existencia, como algo ajeno y extrínseco a la esencia, debe agregarse a ésta desde fuera, merced a la causa primera. De aquí la teoría aviceniana de que la existencia es un accidente. Averroes, por el contrario, es un decidido adversario de la distinción real. Ni el mundo como tal es contingente ni la existencia debe añadirse realmente a la esencia desde fuera cual si fuese un accidente. Va acertado en la negación, contra Avicena, del carácter accidental de la existencia, pero no parece tan bien encaminado al oponerse a la distinción real. En este sentido recibirá —mejor, recibiremos nosotros— una lección de Santo Tomás, que admitiendo la distinción aviceniana, niega el aviceniano carácter accidental de la existencia. Moisés Maimónides sale en defensa de Avicena y defiende la tesis de la distinción real entre esencia y existencia en todas las criaturas, en lo cual encuentra la más marcada diferencia con respecto a Dios, donde ambas se identifican sin residuo.

4. Con esto llegamos al siglo XIII, sobre cuyo teatro cultural confluyen las dos líneas de desenvolvimiento doctrinal examinadas hasta aquí. Por lo que se refiere al tema que nos ocupa, el primer autor en quien se realiza esta confluencia es Guillermo de Alvernia. En la línea de Boecio, declara que todo ente, exceptuado Dios, *est quodammodo compositum ex eo quod est et ex eo quo est sive esse suo sive entitate sua.* Y bajo el influjo de Avicena, defiende que la existencia se añade a la sustancia y a la esencia desde fuera, como accidente. Es cierto que la composición de *quod est* y *quo est* parece ser muchas veces composición de naturaleza y sujeto, pero no es menos cierto que habló también de esencia y existencia, aunque no pusiera nunca en claro cómo se relacionan entre sí.

Alejandro de Hales y San Buenaventura usan también la fórmula *quod est* y *quo est*, pero dándoles múltiples significados diversos. Manser, que ha estudiado estos diversos sentidos, concluye así: «Ni Alejandro ni Buenaventura hablan normal y explícitamente de una distinción entre *esencia* y *existencia.* Pero, *en realidad,* «quod est» y «quo est», cuya *identidad* en Dios es base de su absoluta *simplicidad* esencial, y cuya diferencia en las criaturas, puesto que éstas *han recibido la existencia,* es base de su *primera y más profunda compositio realis,* no significa otra cosa sino la distinción real de esencia y existencia en todo ser creado» [7].

También Juan de Rupella habla de un *quod est* y *quo est,* que en Dios se identifican por la absoluta simplicidad de la esencia divina y en la criatura expresan una verdadera composición como partes esenciales. En las criaturas espirituales es la única composición que admite, y por ella se diferen-

[7] *La esencia del tomismo,* págs. 573-74.

cian de Dios. En las corporales, añade a esa composición la de la materia y forma, y por ella se diferencian de los ángeles.

Por lo que se refiere a San Alberto Magno, que sucesivamente se encuentra también bajo la doble influencia de Boecio y Avicena, el siguiente texto de Manser, concluyendo su estudio sobre el tema que nos ocupa, puede considerarse como definitivo: «Alberto no logró aclarar el problema en todos los sentidos. Pero, sin duda, es efectivamente un defensor de la distinción real entre esencia y existencia. Esto se ve, primero, porque, según él, todo ser creatural, a diferencia de Dios, en virtud de su naturaleza, está compuesto de *acto* y *potencia;* segundo, porque hace suya, con la corrección mencionada, la doctrina de Avicena. que habló formalmente de la distinción real entre esencia y existencia; tercero, porque hace el «quod est» y «quo est», que diferencia fundamentalmente de Dios a la creatura», totalmente de acuerdo con la escuela franciscana, equivalente al «ser algo» —essentia— y al «ser esto» —existencia—, y cuarto, porque consideró el «quod est» y «quo est» como *principia essentialia* de la creatura compuesta. Pero siempre será en Alberto motivo de confusión el que no haya logrado diferenciar las dos distinciones entre *esencia-existencia* y *naturaleza-suppositum.* Siempre tiene ante los ojos el pensamiento boeciano: lo que en realidad existe es siempre el «suppositum»; por consiguiente, existencia y suppositum son una misma cosa. En verdad, la distinción de naturaleza y suppositum presupone la otra de esencia y existencia. Su discípulo Tomás aclarará por completo el problema» [8].

Estamos ya en presencia de Santo Tomás. La simple lectura de sus obras nos produce la impresión de que el Aquinatense es un decidido partidario de la distinción real entre esencia y existencia en todo el ámbito de lo creado. En ese sentido interpretó las distinciones promovidas en los más diferentes climas, y que en su tiempo se habían hecho ya famosas. Tales, la distinción de *esse y forma* del libro *De causis,* la de *esse* e *id quod est* de Boecio y la de esencia y existencia de Avicena. A esta triple tradición se relacionan la multitud de argumentos empleados por Santo Tomás para señalar que esencia y *esse* difieren en toda creatura «secundum rem». No esperemos, sin embargo, encontrar en las obras de Santo Tomás la expresión «realis distinctio». Alguna que otra vez hallamos la expresión «realis compositio» para indicar la composición que nos ocupa [9]. Tampoco es fácil encontrar texto alguno para la interpretación de la distinción como «distinctio inter rem et rem». (Y es, sencillamente, que Santo Tomás alcanzó los límites que nosotros fijamos en el punto anterior, al hacer el planteamiento del problema, pero no los traspasó jamás.) Otra cosa también es cierta: el Doctor Angélico no trata explícitamente y *ex profeso* la cuestión de la distinción entre esencia y existencia ni dedicó a ella ninguna obra particular. Ahí está lo malo. La abundancia de literatura que ello ha costado no puede ser recensionada aquí. Desde que M. Chossat lanzó la tesis de que la distinción real no se encuentra en Santo Tomás y es invención de Egidio Romano, una

[8] *Op. cit.,* págs. 583-84.
[9] Vid. *De Ver.,* q. 27, a. 1 ad 8.

pléyade de historiadores medievalistas —citemos aunque sólo sea a Mandonet, Gardeil, Grabmann, Manser y Gilson— se han preocupado de poner en claro las cosas. En el nivel de nuestro tiempo debe declararse fuera de discusión que Santo Tomás es partidario de la real distinción de la esencia y la existencia en el sentido que dejamos apuntado.

En este breve esbozo histórico del problema ocupa un lugar destacado Egidio Romano. La eficacia histórica de su posición ha sido realmente incalculable. Mucho más mermado es el valor de la solución aportada. En 1276 publica Egidio, discípulo de Santo Tomás y maestro entre los Eremitas de San Agustín, su obra *Theoremata de esse et essentia*[10]. Con ella, el problema de la distinción de la esencia y la existencia se traslada del estadio implícito y de aplicación al estadio explícito y formal. La solución de Egidio contiene una efectiva novedad: entre la esencia y la existencia de las creaturas hay una distinción real, es decir, una *distinctio inter rem et rem.* Bien que inseparables, esencia y existencia son dos cosas, *duae res.* También se ocupa Egidio de señalar la importancia y gravedad de la distinción real para el desarrollo de toda la problemática filosófica y teológica. Aquella extensión de la distinción entre esencia y existencia a la que hay entre una cosa y otra, y esta fundamentalidad filosófica y teológica eran dos efectivas novedades que no podían pasar desapercibidas a los ojos de sus coetáneos. No sabemos la reacción que Santo Tomás habría adoptado ante la doble novedad, pero es fácil sospechar que hubiese rechazado la primera y admitido, con algunas reservas, la segunda. Santo Tomás nunca consideró el *esse,* la existencia, como una tercera cosa, *tertia res* en las realidades materiales compuestas de materia y forma. Pero Norberto del Prado ha demostrado en su monumental obra *De veritate fundamentali philosophiae christianae,* que la distinción real de esencia y existencia constituyen la verdad fundamental de la filosofía y la teología tomistas. Lo cierto es que la obra de Egidio suscita viva reacción entre sus contemporáneos y llega a desorientar a los propios discípulos de Santo Tomás. La oposición más decidida a la doble novedad fue encarnada por Enrique de Gante, quien, oponiéndose igualmente a Santo Tomás, se mantiene en la tesis que había formulado por la misma época que Egidio la suya: entre la esencia y la existencia de la creatura hay una *distinctio secundum intentiones.* La distinción real expresa mucho; la mera distinción lógica, poco; la que Enrique de Gante propone es una distinción lógica fundada en la relación del ente finito a la Causa creadora. La controversia está ya entablada y durará siglos. Es que, en el fondo, se ha tocado la raíz misma de la metafísica.

5. Podemos simplificar la historia de la controversia en el campo de la escolástica adscribiendo a sus representantes según las rúbricas siguientes:

Primero, los *partidarios* de la distinción real. Entre los primeros discípulos de Santo Tomás se destacan Bernardo de Trilia, Bernardo de Alvernia, Tomás de Sutón, Bernardo Lombardo, Juan de Nápoles, Remigio Florentino.

---

10 Vid. *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique,* por E. Hocedez, Louvain, 1930.

En la llamada segunda escolástica merecen citarse Capréolo, el Ferrariense, Cayetano, Javeli, Soncinas, Domingo de Flandes, Diego Álvarez, Juan de Santo Tomás, Gonet, Gudin, Billuart. Agréguense a ellos muchos autores de la Compañía de Jesús, como Alemano, Fonseca, Silvestre Mauro. En la época contemporánea, los defensores de la distinción real constituyen legión: Zigliara, Sanseverino, el cardenal González, el cardenal Lorenzelli, el cardenal Mercier, Stöckl, Del Prado, Pégues, Schneid, Garrigou-Lagrange, Gardeil, Reinstadler, Farges, Hugon, Manser, Ramírez, Gredt, Maquart, Maritain, Gilson, Raeymaeker, Derisi y docenas más de filósofos tomistas, entre los cuales deben también ser citados Liberatore, Cornoldi, De María, Schiffini, Mattiusi, Billot, Remer, Geny, Arnou, Dezza, Marc y otros varios jesuitas.

En segundo lugar, los *adversarios* de la distinción real. Pueden ser catalogados en cuatro grupos: averroístas, escotistas, nominalistas y suaristas. Siger de Brabante, atribuyendo a Santo Tomás una vía media entre la identidad real de esencia y existencia y la real distinción propuesta por Avicena, adopta la posición de Averroes, que se hará tradicional en todo el averroísmo latino. Le siguen, en efecto, casi todos los averroístas posteriores. Duns Escoto, dando por descontado que la distinción real únicamente existe entre cosas separadas o separables, establece que es contradictorio que una esencia esté fuera de su causa y no tenga alguna existencia por la cual sea lo que es. Occam, en virtud de su nominalismo y de su teoría de la intuición como única forma de conocimiento, tiene que rechazar toda estructura metafísica cuyos elementos no son inmediatamente conocidos. En el mismo sentido tendrán que expresarse Pedro Auréolo, Gabriel Biel, Durando y otros. Suárez no admite otra distinción entre la esencia y la existencia en los seres finitos que la *distinctio rationis ratiocinatae*, pues es la únicamente requerida para diferenciar al ente finito de Dios. En el mismo sentido siguen expresándose la mayor parte de los suaristas.

6. La filosofía extraescolástica ha recorrido en las más variadas direcciones la llamada vía moderna de la intuición concreta, instaurada por Occam. La primera consecuencia de ello ha sido la pérdida de las estructuras metafísicas de lo real concreto. Para explicar la realidad, no se apelará ya al establecimiento de estructura alguna. La de esencia-existencia, si no en la crítica negación, fue la primera en ser simplemente abandonada. Hay, empero, algunas excepciones que vienen a confirmar la regla general. Queremos referirnos a Espinosa en particular. Es el caso más chocante. El espinosismo es un sistema fuertemente monista, y la distinción de esencia y existencia se establece como el mejor justificativo del dualismo metafísico. ¿Cómo, pues, se las arreglará Espinosa para conservar la distinción real y hacerla compatible con el monismo metafísico? He aquí la explicación. Para Espinosa, el problema filosófico se plantea en dos planos distintos: el físico y el metafísico. En el plano físico, el entendimiento humano, ligado a la imaginación, considera al universo como repertorio de cosas finitas, sucediéndose unas tras otras en el orden temporal. Pueden, pues, ser concebidas en doble estado: el de la simple posibilidad y el de la realización efectiva. Al primero

responde la esencia; al segundo, la existencia. En el plano físico, pues, esencia y existencia se distinguen como la posibilidad y la efectiva presencia en el orden del tiempo. Cosa distinta sucede en el plano metafísico. El entendimiento humano, desligado de la imaginación y superando su propia finitud temporal para instalarse en la eternidad, se percata de que las cosas son simples *modos* particulares del ser, realizaciones de un determinado atributo de la única sustancia que es Dios o la Naturaleza. Esta sustancia, verdaderamente subsistente, no puede concebirse como posible. Existe necesariamente. La oposición entre posibilidad y presencia temporal, entre esencia y existencia queda abolida. La identidad más estricta resurge de la sustancia infinita anudando los dos elementos de la disyunción anterior y englobando la serie entera de los modos finitos. Por arriba —o por debajo— de la distinción real de la esencia y la existencia en las cosas físicas se mantiene la real identidad en el ente metafísico.

También en la filosofía contemporánea encontraremos algunos autores que no han podido sustraerse al hecho de la distinción real de esencia y existencia. Más atrás hemos citado algunos nombres, como los de N. Hartmann, Luis Lavelle y J.-P. Sastre. Queremos referirnos también a Max Scheler. Nos anunció una ontología de signo *realista*. Aunque no llegó a escribirla, enunció algunas de sus tesis fundamentales, entre las que se encuentran la de la distinción real de esencia y existencia en los entes finitos, por su contraposición a su mera distinción lógica en Dios.

7. Para concluir este largo epígrafe digamos que actualmente la controversia sobre la distinción de esencia y existencia sigue viva entre tomistas y suaristas. Es penoso tener que consignar los «desencuentros» frecuentes de ambas posiciones desde el preciso momento de fijar los términos del problema. Muchas veces lo que está en cuestión no es el ente finito en su realidad misma, sino su primaria diferencia respecto de Dios. Por eso los tomistas se relacionan a esta tesis: sólo en Dios la esencia y la existencia son idénticas; en las creaturas difieren realmente. Y los suaristas a esta otra; para diferenciar de Dios a las creaturas es necesario y suficiente la distinción de razón fundada entre su esencia y la existencia. Con harta frecuencia los tomistas han ido más allá de la posición de Santo Tomás y han caído en la concepción exagerada de la distinción egidiana. Cada vez que eso sucede arremeten contra ellos los suaristas, quienes, por su parte, no se cuidan de proporcionar el fundamento suficiente de su propia concepción.

4. Solución sistemática. 1. Planteado el problema y examinadas las dimensiones históricas en que se ha movido, procede entrar en la *solución*. Se habrá advertido que nuestra tesis queda formulada así: la esencia y la existencia se estructuran en el ente particular finito por modo de composición real. Dígase, si se prefiere, que en el ente finito la esencia que tiene y la existencia que posee no son una misma realidad. Lejos de identificarse realmente, realmente se distinguen.

La demostración tiene que surgir de la consideración de sus respectivas funciones privativas en la constitución del ente particular finito. Por la irreductibilidad de la función esencial respecto de la función existencial, determinaremos la irreductibilidad de la esencia respecto de la existencia. He aquí, pues, la triple articulación: función existencial, función esencial, irreductibilidad real entre ambas. Entremos en su examen.

2. Primero, la función existencial. Se dice que la existencia es de suyo ilimitada. No negamos la validez de este juicio, pero sí debe ser clarificado. Comenzamos por el sujeto: la existencia. Por de pronto, la cuestión no se lleva sobre la existencia *divina*. Nuestra indagación está circunscrita en el ámbito del ente particular. Por finito, el ente particular posee una existencia que *no es* actualmente *ilimitada*. La existencia en el ente finito es actualmente limitada. Pero es *ilimitada en potencia*. Lo que significa, lo que expresa, se refiere a todo el ente particular, trascendiéndolo. Tiene un valor *sin límites*. De todos y de cada uno de los entes particulares enunciamos lo mismo: «existen». En el ámbito de nuestros conceptos, la existencia tiene una extensión ilimitada. Es una idea trascendental. El sujeto del juicio «la existencia es de suyo ilimitada» es la idea trascendental de existir. Pero encontramos este valor absoluto, de extensión ilimitada, realizado en los entes particulares. Sólo conocemos la ilimitación de la existencia en el conocimiento de los entes limitados. La razón es muy sencilla: la idea trascendental de existencia es analógica y contiene implícitamente todos los modos particulares de ser según los cuales puede, en su valor ilimitado, realizarse limitadamente. He aquí, pues, la primera función de la existencia: poner al ente particular absolutamente. Dijo Kant que la existencia era la posición absoluta de la cosa. Confundió el existir con su primera función. La primera función de la existencia es, en efecto, la *posición* absoluta del ente particular. Dígase, si se prefiere: la *actualización* o *realización* del ente particular. La existencia pone al ente particular fuera de la nada y fuera de sus causas, actualizándolo, realizándolo. Existencializar no es otra cosa en el plano del ser constitutivo. Decimos en el plano del ser constitutivo para que se advierta suficientemente lo que sigue. No es la idea trascendental de existencia la que cumple la función de existencializar, cual si fuere una realidad con eficacia productiva. Ahora no nos preguntamos por la causa eficiente de la existencialización del ente particular. Ni es la idea trascendental de existencia la que existencializa en una entrega o donación de sí misma. La idea no es constitutivo de ninguna realidad. Es la existencia misma la que, en amorosa entrega, realiza, actualiza al ente particular y lo pone fuera de la nada y fuera de las causas. No se trata tampoco de una existencia abstracta, pues lo abstracto no es elemento de lo concreto. Se trata, en consecuencia, de una existencia concreta. El ente particular, empero, no se constituye únicamente sobre la base de esa existencia concreta. El ente particular, según reiteradas veces hemos afirmado, no es pura existencia, existencia incontaminada. La existencia que es elemento del ente particular está «esenciada». El ente mismo considerado como participio es una existencia esen-

ciada. Dígase, pues, que la función de existencialización, realización, actualización o posición la cumple la existencia en su ordenación, relación o referencia a la esencia. En el abrazo ontológico de la existencia y la esencia subsiste el ente particular. La segunda función de la existencia deriva de esa primera. El ente particular, por actualizado y existencializado, se inscribe en orden universal de los entes particulares. Esta comunidad de los entes particulares posee unidad de orden. Ni los entes particulares son «partes» integrantes del orden universal, ni el orden universal es un «todo» con unidad de composición. El ente se proyecta en el orden universal.

3. En segundo lugar, la función esencial. También nos referimos a la esencia del ente particular. No a la esencia situada en no se sabe qué limbos de posibilidad. De cara a la existencia, en referencia a ella, la esencia pone al ente relativamente. No se confunda la esencia con la posición relativa de una cosa. La primera función de la esencia es la *posición* relativa del ente particular, su encuadramiento en una individualidad. Dígase, si se prefiere, la clausuración en una totalidad individual. La segunda función de la esencia deriva de ésa. El ente particular, por esenciado o clausurado, es *limitado*. Está constreñido a ser *tal*, a ser esto y nada más.

4. Finalmente, la irreductibilidad de la doble función esencial y existencial. Es evidente que la doble función comprende la integridad del ente. Todo ente particular es existencializado y esencializado, está puesto absolutamente y relativamente, se encuentra proyectado y limitado. Siendo, es *esto*, y siendo esto, *es*. Pero no es menos evidente que no es lo mismo hacer *ser* que hacer *esto*.

Entre hacer que esto *sea* y hacer que sea *esto* hay una diferencia fundamental. Tampoco proyectarse y clausurarse son lo mismo. La proyección se hace en razón de semejanza, la clausura en razón de desemejanza. Una implica comunidad, dependencia; la otra, aislamiento, autonomía.

La conclusión, pues, se establece por sí misma. La esencia y la existencia como principios de funciones irreductibles deben ser, asimismo, irreductibles. Lejos de identificarse realmente, realmente se distinguen. Es lo que queríamos demostrar.

BIBLIOGRAFÍA

A la ya citada en el artículo anterior y a la de los autores tratados en el presente debe añadirse: S. Sindale, *Zur Geschichte der Unterscheidung vom Wesenheit und Dasein in der Scholastik*, 1900.—A. Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, 1906.—N del Prado, *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, 1911.—G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1932; trad. esp., 1947.—L. Fuetscher, *Akt und Potenz, eine Kritisch-systematische mit dem neueren Thomismus*, 1933; trad. esp., 1948.—A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, 1937.

ARTÍCULO V.—EL CONSTITUTIVO FORMAL DEL ENTE FINITO

1. Sentido del tema. 1. He aquí lo que llevamos ganado en los artículos anteriores. El ente particular realiza una estructura de esencia y existencia, principios esencialmente diversos y trascendentalmente referidos. Existencialismo y esencialismo atentan contra la existencia misma de la estructura. Otras posiciones atentan contra su modalidad. Pacientemente hemos contestado a todas ellas, y en la conclusión de nuestra tarea se nos manifestó la real distinción entre los elementos que expresan la realidad misma del ente finito.

2. Surge, empero, la sospecha de si, con lo dicho, hemos ganado la esencia metafísica de la entidad finita. Esta duda no es gratuita. Debemos prolongar la indagación hasta poner de relieve el constitutivo formal del ente finito. La tarea que nos aguarda no está exenta de dificultades. Debe precederle un estudio de la composición entitativa. Y debe seguirle un tratado sobre los atributos del ente particular, pues son varias las posiciones históricas que relacionan con ellos la finitud.

2. La composición entitativa. 1. Entre la esencia y la existencia estructuradas en el ente finito y el ente finito mismo no hay distanciamiento alguno. Lo volveremos a decir: el ente finito es todo él «esente» y existente. Ni la más mínima de sus porciones está sustraída a la esencialidad y a la existencialidad. Sabemos ya que esencia y existencia se componen para dar lugar al ente finito. Hemos establecido también que la composición entitativa tiene significación real. Hay que reconocer, empero, la posibilidad de distintos tipos de composición real. La pregunta surge, entonces, imperiosa y exigente: ¿qué especial tipo de composición real corresponde a la composición entitativa?

2. No se trata, por lo pronto, de una composición *integral*. En el ámbito de nuestra experiencia aparecen realidades que se constituyen por la unión o reunión de diversas partes colocadas unas al lado de las otras. El conjunto de partes yuxtapuestas es un todo integral. Un árbol se integra de raíces, tronco, ramas, hojas, flores. Cada una de esas partes puede, a su vez, integrarse de muy distintos elementos circunscritos unos a otros y extendidos en el espacio. El árbol no está enteramente en cada una de sus partes o elementos. Yo estoy sólo parcialmente en cada uno de mis miembros. El conjunto que constituyen la esencia y la existencia, y que llamamos ente, no tiene un comportamiento semejante. La esencia y la existencia no son miembros articulados ni partes ensambladas del ente finito. No se colocan una al lado de la otra de tal forma que la existencia comience donde

la esencia termina. Ni es la esencia un núcleo más o menos denso ni la existencia una capa más o menos superficial circunscrita a ella. El ente está enteramente en la esencia y en la existencia, penetrativamente conjuntadas. El ente finito no es un todo integral. Tampoco es un todo *potestativo* semejante al que constituye el alma con sus facultades. El alma humana está toda ella en el intelecto y en la voluntad. Pero está en el intelecto entendiendo y en la voluntad amando; por tanto, con sólo una parte de su energía o de su eficacia.

El conjunto de esencia y existencia es un todo metafísico. Hay en él potencia receptora y acto determinante, realidades que se compenetran intrínsecamente y se abrazan en intimidad. La composición de esencia y existencia en el ente finito es una composición de potencia y acto. En ella la esencia se comporta como potencia, es decir, como elemento determinable, y la existencia como acto, esto es, como elemento determinante. Potencia y acto no son cosas. Son principios distintos de una misma cosa, del ente finito. Tampoco son partes físicas del compuesto, sino elementos metafísicos del mismo. Ya hemos señalado la incongruencia de pensar que una mitad del compuesto metafísico sea potencia y la otra mitad acto, que una parte del ente finito sea algo determinado sin existir, y la otra exista sin ser algo determinado. Potencia y acto se refieren al todo metafísico y, compenetrándose, lo penetran, y, abrazándose, lo abrazan, y, cruzándose, lo cruzan totalmente. En el compuesto metafísico, los elementos se encuentran de tal modo referidos que ni siquiera pueden darse fuera de la mutua relación que los vincula. La relación al acto es esencial en la potencia; la relación a la potencia es no menos esencial en el acto del compuesto. Seamos, empero, precavidos: serles esencial la relación no significa que consistan en ella ni, por tanto, que por ella se definan. Su respectiva realidad no se agota en la relación. Son, más bien, principios de ella. Estar en relación al acto es una *propiedad* esencial de la potencia, algo que brota de su naturaleza y la acompaña siempre sin identificarse con ella. Estar en relación a la potencia es *propio* del acto del compuesto, y no el constitutivo formal del mismo. Esto habrá de ser tenido muy presente en este lugar, pues estamos precisamente empeñados en la búsqueda del constitutivo formal del ente finito. Y sería, por lo pronto, imperdonable precipitación colocarlo en la mutualidad de una relación trascendental en la que la entidad subsistiría.

Aún podemos distinguir dos clases de composición metafísica por modo de potencia y actos reales: la *esencial* y la *entitativa*. Hay todos esenciales constituidos de materia y forma. Un hombre, por ejemplo, es material, aunque no enteramente tal; es también espiritual, aunque no enteramente tal. Puede, inclusive, hablarse así: yo soy enteramente materia determinable bajo la condición de ser enteramente también alma espiritual. La materia y la forma constituyen la realidad única, sustancial de mi cuerpo. Son realidades incompletas que, uniéndose, componen mi esencia sustancialmente una y, separándose, la destruyen. La esencia sustancial resulta *de* esos elementos. Hay aquí una tercera realidad compuesta de dos principios, composición que la Escuela llamaba *ex his*.

3. El compuesto entitativo es de modalidad diferente. No es una tercera realidad que trascienda sus componentes. Tampoco la esencia y la existencia trascienden de la entidad. El ente finito no resulta de una esencia previamente dada y después existencializada, ni de una previa existencia posteriormente «esenciada». Sería grave despropósito concebir al ente finito como una esencia a la que se agrega una existencia o como una existencia a la que se añade una esencia. Esencia y existencia no preceden ni siguen al ente; surgen con él, y él con ellas. La misma omnipotencia divina no produce existencias desnudas de contenido esencial o esencias desprovistas de investidura existencial. Señal evidente de que no son, como tales, productibles. Lo que Dios crea son entes finitos, actuales sujetos de existencia. *Deus simul dans esse producit id quod esse recipit*[11]. Sin embargo, la esencia y la existencia no están en el compuesto entitativo fundidas o confundidas. La existencia no entra en el contenido esencial ni añade nada al contenido de esencia. Todo lo que responde a la pregunta ¿qué es? pertenece a la esencia. La existencia, sin añadir ningún contenido, pone en el ente, acto último, el contenido constituido por la esencia compuesta *ex his*, como se dijo antes. Y poniéndolo, no se conjuga con la esencia constituyendo un nuevo compuesto *ex his*. Esencia y existencia forman un compuesto que la Escuela llamaba *cum his*. El ente finito se pone como doble posición: posición relativa esencial y posición absoluta existencial. Es una co-posición o composición metafísica en la cual se abrazan en el plano de la entidad una esencia y una existencia como se abrochan la potencia y el acto. Decimos en el plano de la entidad para que no se eche en olvido lo que sigue. Al explicar la composición entitativa por modo de potencia y acto no debe entenderse que la esencia es una potencia esencial ni la existencia el acto de la esencia. Habríamos vuelto al modelo de los todos esenciales. No. La esencia es potencia entitativa, compuesta ella misma *de* potencia y acto esenciales o siendo acto formal, y la existencia es acto entitativo. Sólo así pueden relacionarse y, en posición conjunta, componerse constituyendo el ente finito. Más adelante tendremos ocasión de observar el importante papel que juega la subsistencia en este asunto.

3. La esencia metafísica del ente finito. 1. Sólo ahora estamos en condiciones de resolver el problema del constitutivo formal del ente finito. Comencemos por establecer los límites de su exacto planteamiento.

Se llama esencia física de una cosa al repertorio entero de sus propiedades o atributos. Y se llama esencia metafísica o constitutivo formal a aquel atributo radical, primario o fundamental, sin el cual no se concibe la cosa en cuestión, por el que se diferencia de todo lo que no es ella y del que derivan, como de su fuente, todas las demás propiedades de la misma. En el constitutivo formal del ente finito deben, pues, concurrir las siguientes no-

[11] *De Pot.*, q. 3, a. 1 ad 17.

tas: *a)* será original, es decir, absolutamente primero en el ente finito de tal manera que su conocimiento no necesite un fundamento en algo anterior; *b)* será también originario, en nuestro conocimiento, de todos los demás atributos del ente finito; *c)* será, finalmente, definitorio del ente finito y, por tanto, la primera nota distintiva respecto del ente infinito.

2. Muy distintas opiniones se han dado en el curso de la historia de la metafísica sobre el constitutivo formal del ente finito. De algunas de ellas nos ocuparemos todavía dentro de un momento. Aquí queremos recoger lo que estimamos haber ganado a lo largo de todo el capítulo. La esencia metafísica del ente finito debe ser puesta en la composición que hemos llamado entitativa. El ente finito realiza, sin trascenderla, una estructura de esencia y existencia: es un compuesto *cum his.* Así se nos ha ofrecido y así debe ser expresado: como el acto entitativo de una potencia entitativa. Haciendo uso del latín, diremos que el ente finito es *esse inhaerens in potentia essendi.* No pura existencia o acto puro, es decir, *ipsum esse subsistens;* tampoco mera esencia o potencia pura flotando sobre sí misma. Es existencia incardinada en una potencia proporcionada. Y si queremos expresar lo mismo desde el ángulo de la naturaleza, como corresponde al enunciado de la cuestión y a nuestro modo de conocer, diremos que el ente finito es potencia de existir, *potentia essendi*[12].

3. Este atributo cumple todas las condiciones que exige el constitutivo formal del ente finito. Es, en efecto, original y primer atributo del ente finito en el orden ontológico. Afecta a la entidad finita misma, constituyéndola, y nada hay anterior a la entidad. Los principios de que consta o con los que la entidad se constituye, es decir, la esencia y la existencia no tienen tampoco prioridad sobre la entidad que no trascienden. La razón misma de lo finito está constituida precisamente por la real estructuración de la esencia y la existencia. La potencialidad del existir funciona como principio resolutivo de la finitud.

Es, en segundo lugar, noéticamente originario de los restantes atributos del ente finito. Suelen enumerarse como atributos esenciales al ámbito entero de lo finito la composición y sus derivados, la contingencia y la dependencia, la imperfección, la limitación, la mutabilidad con su derivado la temporalidad y la multiplicidad. Nuestra tesis significa que la raíz metafísica de todos ellos se encuentra en la estructura real de esencia y existencia. Dígase, si se prefiere así: la potencialidad del existir es el subsuelo metafísico de los atributos esenciales del ente finito. Mostraremos aquí la validez de la aserción respecto de aquellos atributos que no ofrecen dificultades especiales y trataremos en epígrafe aparte aquellos otros que plantean una problemática más viva o están ligados a posiciones históricas que han alcanzado cierta vigencia hasta nuestros días.

---

[12] Cfr. S. TOMÁS, *In VIII Physic.*, lect. 21.

Hemos anunciado ya la presencia de varias estructuras en el ente particular: la de materia y forma, en el ente limitado en la duración; la de sustancia y accidentes, en el ente móvil; la de cantidad y cualidad, en el ente activo; la de naturaleza y legalidad, en el ente tendencialmente ordenado. Pues bien, todas esas estructuras, como cualquiera otra composición que quiera reconocerse en el ente particular, presupone la composición entitativa de esencia y existencia. Hay analogía entre los hechos que fundan las estructuras y las estructuras mismas. Sólo la finitud *in facto esse* tolera la limitación en la *duratio in esse* y la movilidad y la actividad inesencial y la ordenación impuesta. Por lo mismo, sin la estructura fundamental del ente finito no se originarían las restantes estructuras.

Todos los autores registran como atributo del ente finito la imperfección de que se ve afectado. Esta imperfección consiste en que no posee todas las perfecciones ni las que posee son ilimitadas. Resulta, empero, que la perfección fundamental —perfección de todas las perfecciones la llamamos más atrás— es la existencia. En consecuencia, lo que explique la deficiencia de la existencia dará razón de la imperfección del ente finito. Pero el *esse inhaerens in potentia essendi* constituye la explicación de que el ente finito tenga existencia deficiente. Luego la *potentia essendi* será la raíz y el fundamento de la imperfección inherente a lo finito.

Algo semejante cabe decir de la pluralidad de los entes finitos. Ya pusimos de relieve que al ente finito le es peculiar una esencial multiplicidad. Cada ente finito tolera, a su lado —y muchas veces exige— la existencia de otros entes asimismo finitos. En función de esta tolerancia y exigencia precisamente demostramos la existencia de la estructura entitativa. Sin ella no habría multiplicidad entitativa. Mas ésta es la multiplicidad fundamental en la que todas las demás —la de los singulares en el seno de la especie, la de los accidentes en el sujeto, etc.— están radicadas. Luego la pluralidad o no unicidad del ente finito se sostiene también en la composición de esencia y existencia.

Observemos, finalmente, que el *esse inhaerens in potentia essendi* cumple igualmente la tercera condición del constitutivo formal del ente finito. Es definitorio del ente finito y expresa la diferencia más radical entre todas las que lo separan del ente infinito, es decir, de Dios. Cuando en el volumen dedicado a la teodicea, segunda parte de la metafísica, hayamos demostrado la existencia de Dios y nos planteemos la cuestión de su constitutivo formal, alcanzaremos una solución expresada en estos términos: según nuestro modo de conocer, Dios es *ipsum esse subsistens*. Y de este constitutivo formal brotan todos los atributos en que consiste la esencia física de Dios. Entre el *ipsum esse subsistens* y el *esse inhaerens in potentia essendi* la oposición no puede ser más radical. Aquél explica que Dios sea infinito y no finito; éste, que el ente finito sea finito y no pueda ser infinito. Se trata de su respectivo constitutivo formal o esencia metafísica. Son definitorios de su respectiva entidad. Metafísicamente hablando, mientras Dios es *ipsum esse subsistens*, todo lo demás es *esse inhaerens in potentia essendi*. En Dios resplandece el acto puro; en el ente finito, el acto mixto de potencia. Arriba

encontraremos la simplicidad entitativa; abajo hemos registrado la composición entitativa. En el ente teológico hallaremos el existir subsistente; el ente ontológico es potencia de existir. *Substantia quantumcumque simplex* (esencialmente), *post Primam Substantiam simplicem, est: Potentia essendi*[13].

4. Otros atributos del ente finito. 1. Tal es, a nuestro modo de ver, el constitutivo formal del ente finito considerado en cuento ente. En la *potentia essendi* radican, próxima o remotamente, todos los atributos que podamos descubrir como pertenecientes al ente finito. Mas no todos los filósofos estarían dispuestos a admitirlo. Ya anunciamos que nos ocuparíamos de algunas posiciones divergentes.

Por muchos conceptos merece figurar a la cabeza la teoría agustiniana. La primera impresión que la lectura de San Agustín produce es que la metafísica está edificada sobre este par de conceptos: *mutabile-inmutabile*. La mutabilidad domina al ámbito entero de lo creado y viene a coincidir con su esencia metafísica. Creaturidad y mutabilidad se convierten: toda creatura es mudable y todo lo mudable es creatura[14]. San Agustín relaciona la mutabilidad con la duración, con la temporalidad, con la muerte, con la nada: está en el cruce de todos los caminos filosóficos modernos. Sobre todo con la nada, de la que viene o a la que va. La llama *non omnino nihil, nihil aliquid, est non est, paene nihil* y *prope nihil*[15]. Lo que de más positivo dice de ella es que es formación de lo informe. El concepto metafísico de *informitas,* característico de lo mudable, es lo radicalmente contrapuesto del *summum esse* en el que está radicado o en el que consiste la inconmutabilidad de Dios.

Estimamos que la potencialidad cumple con mucha más perfección las exigencias del constitutivo formal del ente finito. Antes de mostrarlo veamos las posibilidades de un acercamiento de las opiniones en las profundidades de la metafísica tal como ha sido realizado por un expositor de nuestros días: «Comparada la *potentialitas* tomista con la *mutabilitas,* las encontramos absolutamente idénticas *en cuanto a sus raíces últimas.* Para Santo Tomás, será que el ser potencial no es *actus purus,* o *esse per se subsistens;* para San Agustín, será que no es *summum esse;* la diferencia es accidental. Podrá variar la forma de la expresión y quizá el colorido sistemático, pero la realidad expresada es idéntica. Si venimos a su raíz más inmediata, no encontramos en Santo Tomás equivalente exacto de la *informitas* agustiniana. Es verdad que tiene grandísima analogía con la *materia prima* tomista; pero ésta tiene lugar tan sólo en los seres corporales, mientras que la *informitas* agustiniana de una u otra manera hay que extenderla también a los espíritus creados. Por eso, la *potentialitas* tomista, con radicar en la misma deficiencia entitativa que la *mutabilidad* agustiniana, es de suyo más

---

13 S. Tomás, *In VIII Physic.*, lect. 21.

14 «Omnis autem creatura mutabilis» *(Jo.,* I, 8). «Quoquomodo mutabile creatura dicitur» *(Ep.,* 18, 2).

15 Vid. *Conf.*, XII, 3, 6, 8 y 28.

profunda que ésta. La mutabilidad real radicada en la *informitas* es más bien una consecuencia de lo que Santo Tomás dice con *potentialitas*, sin ser ésta, con todo, tan profunda como las raíces mismas de que ambos conceptos —*potentialitas, mutabilitas*— dependen. Ordenando según su valor metafísico estos conceptos, tendríamos: *Non summe esse* (Santo Tomás-San Agustín), *potentialitas* (Santo Tomás), *informitas* (San Agustín), *mutabilitas* (*mobilitas*) (Santo Tomás-San Agustín)[16].

En el próximo capítulo estudiaremos la estructura de materia y forma que realizan los entes finitos limitados en la duración. Tal estructura podrá explicar el movimiento sustancial, pero no esclarece toda mutabilidad. La materia prima no es la raíz de la universal movilidad del ente finito. Tendremos que esperar hasta el capítulo tercero, dedicado al examen de la estructura metafísica de sustancia y accidentes, para encontrar el subsuelo metafísico de la mutabilidad. Ello es suficiente para advertir que la mutabilidad no puede ser el constitutivo formal del ente finito. Por profundo que sea este atributo, no es raíz de todos los demás; al contrario, está radicado en las potencialidades inherentes en la sustancia accidentada. Y como estas potencialidades, a su vez, sólo se encuentran radicadas en la sustancia compuesta de esencia y existencia, resultará, a la postre, que la *potentia essendi* será la raíz última de la mutabilidad. Cuando lo que buscamos es la razón de ser de los atributos debemos decir que algo es mudable porque es potencial y no que algo sea potencial porque es mudable. Por otra parte, nada obsta para declarar a la *potentia essendi* constitutivo formal del ente finito, y en vano se buscará en el *non summe esse* una más profunda raíz. El constitutivo formal de una cosa hay que ponerlo en un atributo positivo que exprese lo que la cosa es, y no en algo negativo que se limite a indicar lo que no es. No podemos conformarnos con decir que el ente finito no es *ipsum esse subsistens*, ni siquiera que es *non summe esse;* hay que avanzar hasta expresarlo como *esse inhaerens in potentia essendi.*

2. Tampoco podemos buscar la raíz de la entidad finita en la duración o en el tiempo. Bergson resuelve la realidad en movimiento y disuelve al ente en duración. El movimiento evolutivo sería algo simple y fácilmente determinable si la vida describiese una trayectoria única semejante a la de una bala impulsada por un cañón. Es, empero, como un obús que explota inmediatamente en innumerables fragmentos, cada uno de los cuales es como un nuevo obús que explota, a su vez, en nuevos fragmentos destinados a explotar, continuando así durante mucho tiempo. Percibimos lo que está más cerca de nosotros, los movimientos esparcidos de las explosiones pulverizadas. Partiendo de ellos, debemos descender gradualmente hasta el movimiento original. Cuando el obús estalla, su particular fragmentación se explica por la fuerza explosiva de la pólvora que contiene y por la resistencia que el metal le opone. Lo mismo sucede con la fragmentación de la vida en individuos y en especies. Tiene dos series de causas: la resistencia que la vida sufre de parte de la ma-

[16] J. Yturrioz, *El hombre y su metafísica*, Madrid, 1943, pág. 163.

teria bruta y la fuerza explosiva —debido a un equilibrio inestable de tendencias— que la vida lleva en sí [17]. El mejor triunfo de la vida ha consistido en la formación del hombre. Por otra parte, es la realidad que tenemos más cerca de nosotros, y sobre cuyo modelo podemos interpretar todas las demás. Y lo que este caso privilegiado nos descubre en nuestro propio yo que dura. La duración es el fondo mismo del ser, la sustancia de las cosas de la vida. «La realidad es crecimiento global e indivisible, invención gradual, duración: como un balón elástico que se dilatase poco a poco, tomando en cada instante formas inesperadas» [18]. Es lo mismo que al preguntarse por la significación del término «existir», concluirá diciéndonos que «existir consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo» [19]. Debe advertirse que a partir de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson acentúa el sentido positivo de la duración real y su orientación hacia Dios, aunque, por otra parte, parezca dejarlo encerrado en el círculo autónomo de la evolución creadora. «A nuestros ojos, el resultado del misticismo es una toma de contacto y, por consiguiente, una coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que la vida manifiesta. Este esfuerzo es de Dios, si no es Dios mismo» [20].

Diríase que Bergson de los dos polos —Dios y la nada—, que según San Agustín hacían comprensibles la mutabilidad de las creaturas, despreció enteramente el segundo y echó mano débilmente del primero. Ante el mismo problema, Heidegger positivizará la nada y dejará a Dios en el olvido. En la modalidad más propia del ente, que es precisamente la finitud, se abrazan el ser y la nada. El ser y la nada van juntos, porque el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada [21]. También Heidegger ve en el hombre un caso privilegiado. En la primera sección de su obra *Sein und Zeit* hace un análisis previo y fundamental del hombre. Se nos ofrece en la estructura misma de su ser como *cuidado*. Una de las posibilidades, la más peculiar e inevitable, de su *ser en el mundo* es la *Muerte*. Más interesantes todavía son los análisis heideggerianos de la *temporalidad*, reveladora del sentido del cuidado y fundamento de la concepción existencial-ontológica de la totalidad del hombre [22]. El ser que Bergson inscribía en la duración se expresa ahora como tiempo.

Si no pudimos poner el constitutivo formal del ente finito en la mutabilidad, con menor razón, aún se pretenderá colocarle en la temporalidad, fenómeno profundo ciertamente, pero, en definitiva, radicado en aquélla como en su subsuelo metafísico. Lo más duradero de Heidegger y Bergson será, probablemente, la patentización vivencial de la contingencia del hombre y del ente finito en general.

---

17 BERGSON, H., *L'evolution créatrice*, ch. 2, al comienzo. En *Oeuvres*, ed. del centenario, París, 1959, pág. 578.

18 *Le posible et le réel*, ed. cit., pág. 1335.

19 *L'évolution créatrice*, ch. 1, ed. cit., pág. 500.

20 *Les deux sources*, ch. 3, ed. cit., pág. 1162.

21 Vid. *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, en *Cruz y Raya*, septiembre de 1933, páginas 111-112.

22 Vid., especialmente la pág. 438 de *Sein und Zeit*.

3. ¡La contingencia! He ahí otro atributo extendido al ámbito entero de lo finito. La temporalidad y la mutabilidad son signos de ella y, como tales, la manifiestan con toda evidencia. Pero no la explican ni la definen. Al contrario, están necesitadas de ella para justificarse metafísicamente. Los entes contingentes se caracterizan porque en ellos una cosa es poder existir y otra muy distinta existir de hecho. Son *possibilia esse et non esse*. Tienen la existencia de tal manera que pueden carecer de ella. Diríase que, en tanto que existen, una mano generosa los conserva. No teniendo absolutamente necesidad de existir, pueden comenzar y acabar. Entre el comienzo y el acabamiento se sitúa precisamente el despliegue temporal de su existir. Y si no hay acabamiento, hay al menos todavía despliegue existencial.

Más atrás examinamos el principio de razón suficiente. Todo ente, dijimos, tiene razón suficiente de su ser. Por ahora nos interesamos únicamente por la razón suficiente de que el ente finito sea contingente. He aquí la respuesta: su composición, su misma estructura metafísica de esencia y existencia. El ente finito es contingente porque es *esse inhaerens in potentia essendi*. Los mismos principios —esencia y existencia— que explican la finitud dan razón de la contingencia. Y si indagamos no ya por qué un ente finito es contingente, sino la razón misma de que sea, tendremos que salir de él y buscar esta razón suficiente en otro.

4. Un ente contingente no puede, pues, ser por sí y debe ser por otro. La aseidad no pertenece a la finitud ni es compatible con la contingencia. Conviéneles la abaliedad. Esta propiedad de ser ajeno, de otro o por otro, de ser efectuado o producido, tiene todavía su fundamento y su raíz en el hecho de la composición entitativa. No se concibe la efectuación sin la composición. La simplicidad entitativa no puede ser producida. Como diría Santo Tomás, pertenece a la razón de lo causado ser de algún modo compuesto [23]. La composición entitativa sigue siendo el sustrato metafísico de la efectuación y de la abaliedad.

También lo es de la participación y de la dependencia o relatividad, igualmente extendidas al ámbito entero de la finitud y de la contingencia como secuencias suyas. Hemos llegado a un punto culminante en nuestra indagación. La decidida oposición de Suárez está exigiendo un detenido tratamiento del problema.

Presuponemos aquí demostrada la existencia de Dios, único ente por esencia, y que todos los demás proceden de Él y deben llamarse entes por participación. Siendo, pues, Dios causa primera y universal de la esencia y la existencia de todo ente finito, éste deberá tener una necesaria dependencia de Dios, siéndole relativo en toda su entidad o realidad.

Pues bien, en esta dependencia o relatividad respecto de Dios ha puesto Suárez el constitutivo formal del ente finito. «En todo ente creado hay una actual dependencia necesaria de la primera causa; esta dependencia es real-

23 «Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum; quia ad minus esse eius est aliud quam quod quid est» (I, q. 3, a. 7 ad 1).

mente distinta del ente que por aquélla es producido o conservado, y, por tanto, hace composición real con él, que es inseparable de todo ente creado existente en acto, ya que ni puede existir tal ente sin alguna dependencia, ni la misma dependencia sin algún término»[24]. Recibir el ser de otro es tener el ser dependiente. El ente creado es ente por participación, y debe depender esencialmente de aquel de quien participa. Esta dependencia actual exigida por todo ente creado es suficiente para explicar la razón del ente creado en cuanto tal, y no hay necesidad alguna de poner en él una composición real de esencia y existencia. Esta dependencia tiene valor de primera nota distintiva entre el ente finito y Dios. «El ente creado, en cuanto tal, incluye esencialmente la dependencia del ente primero e increado, puesto que ésta es la primera razón que distingue al ente creado del increado, *haec est prima ratio distinguens ens creatum ab increato*[25].

Estamos en el punto concreto de una discrepancia fundamental. Pertenece a la esencia de lo causado ser compuesto. Los elementos de esta composición deben ser constitutivos de lo causado o producido. Nada hay en lo efectuado que no haya sido dado por su causa. Mas se trata ahora de ver si esto dado y constitutivo de lo efectuado es precisamente la dependencia o relatividad respecto de su causa. Volvemos a reconocer esta dependencia y relatividad de lo finito respecto de Dios. Es impensable, por contradictoria e imposible, la existencia de efectos absolutos. En el ente finito nada hay que trascienda de la presencia creadora y conservadora de Dios. Es, por lo mismo, absolutamente dependiente y relativo. Pero no por ello consiste en dependencia y relatividad. La relación a la causa no entra en la definición de lo causado. No es, en consecuencia, constitutiva, sino simplemente consecutiva. Esto sí lo es efectivamente, y Santo Tomás se cuidó de señalarlo: «Aunque la relación a la causa no entra en la definición del ente que es causado, sin embargo, sigue a lo que es de su esencia, porque del hecho de que algo es ente por participación se sigue que sea causado por otro»[26]. La dependencia distingue al ente finito de Dios. Es, empero, algo consecutivo y necesariamente resultante de la naturaleza misma del ente creado. Por tanto, es muy cierto que el ente creado no puede ser sin esta necesaria y absoluta dependencia actual de Dios creador. Pero la primera nota distintiva entre el ente creado y el increado ha de ser buscada en la misma naturaleza o entidad de uno y otro. La entidad del ente finito consiste, según hemos mostrado, en el *esse inhaerens in potentia essendi*. Y tal es su esencia metafísica. La dependencia se nos revela en muy remoto lugar. De la composición deriva la contingencia, esto es, la posibilidad de no ser y la amenaza de la nada. De la composición también, iluminada por la contingencia, y, por tanto, a su través, fluye la efectividad, la propiedad de ser efecto, de la que es secuencia o consecuencia la participación y la abaliedad y la dependencia. Trátase de efectivas propiedades del ente finito que brotan de su esencia

---

24 *Disp. met.*, XXXI, s. 13, n. 26.
25 *Disp. met.*, XXXI, s. 14, n. 2.
26 I, q. 44, a. 1.

metafísica y la acompañan necesariamente, pero que no la constituyen sin residuo. Constitutivo formal metafísico del ente finito es la real composición de su esencia y su existencia. San Agustín, Bergson, Heidegger y Suárez nos han prestado el gran servicio de confirmarnos en esa verdad fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

Téngase en cuenta la bibliografía reseñada en los artículos anteriores y la que figura en las notas del presente. Agréguense: C. Fabro, *Neotomismo e Suarezismo; una battaglia di principi*, 1941.—J. García López, *El constitutivo formal del ente finito*, 1951.—Complétese con los tratados de metafísica y cursos de ontología.

CAPÍTULO II

LA ESTRUCTURA DE MATERIA Y FORMA

ARTÍCULO I.—EL ENTE LIMITADO EN LA DURACIÓN

1. Órdenes específicos y limitación temporal. 1. Todo ente particular inscrito en el orden universal de los seres comporta una estructura de esencia y existencia. El ente particular no es mera existencia desnuda de contenido esencial ni pura esencia desprovista de investidura existencial. Esencia y existencia, penetrativamente abrazadas, constituyen la realidad íntegra del ente finito.

Sin perder de vista esta su referencia a la actualidad existencial —única manera de no perder al ente mismo— pretendemos aquí un estudio de la esencia del ente particular.

Por la existencia, todos los entes particulares forman comunidad, integrándose en un conjunto y constituyendo el orden universal. Por la esencia, los entes particulares se destacan del conjunto organizándose en grupos y estableciendo jerarquías. Cada uno de estos grupos constituye un orden dotado de unidad específica. Vale decir: el repertorio universal de los entes particulares se distribuye en grupos, cada uno de los cuales aloja en su seno los individuos de la misma especie. Una muchedumbre de individuos que poseen caracteres comunes se inscriben en un orden particular de tipo específico. Con toda razón, pues, podrá hablarse del hecho de la unidad específica o esencial de términos singulares múltiples. Esta unidad esencial parece guardar paralelismo con la más amplia y general que registrábamos en el capítulo anterior y por la cual el repertorio íntegro de los entes particulares —bien que esencialmente distintos— se organizaba en un único orden existencial. He aquí los dos hechos: 1) existe un orden dotado de unidad entitativa de términos esencialmente múltiples; 2) existe un orden —al lado de otros muchos—, con unidad esencial de términos singularmente múltiples.

Este paralelismo en los hechos conduce al paralelismo en los problemas. La inscripción de todos los entes particulares en el orden universal plantea

el problema de la conciliación de la multiplicidad esencial con la unidad entitativa. Paralelamente, la inscripción de un repertorio de singulares en un orden específico planteará el problema de la conciliación de la multiplicidad singular con la unidad esencial.

La deducción puede aún extenderse hasta afirmar que este paralelismo problemático nos conducirá a un paralelismo en las soluciones. Mas el problema que el primer hecho plantea —problema de la unidad de lo múltiple en el orden entitativo, surgido del hecho de la inscripción de los entes particulares en el orden universal— conduce, como única solución efectiva, a la estructura ontológica de esencia y existencia de todo ente particular. Parece, pues, que al intentar resolver el problema planteado por el segundo hecho —problema de la unidad de lo múltiple en el orden esencial, surgido del hecho de la inscripción de un repertorio de singulares en el orden específico— debemos abrirnos a una concepción estructural de la esencia de los singulares.

2. Lo mismo podría decirse respecto al hecho de la finitud. Partíamos en el capítulo anterior de la finitud entitativa, es decir, de la limitación considerada *in facto esse*. Podemos ahora referirnos a la finitud temporal, es decir, a la limitación *in fieri* tal como se nos manifiesta en el hecho de la corrupción y de la muerte. Si el hecho de la finitud entitativa nos planteó el problema de su justificación, también el hecho de la finitud temporal planteará el problema de su última razón de ser. Este paralelismo problemático deberá igualmente conducir a un paralelismo en las soluciones. Mas la solución del problema planteado por el hecho de la finitud entitativa se asimilaba a la del problema inviscerado en el hecho de la inscripción de todos los entes particulares en el orden universal. También ahora, pues, se asimilará la solución del problema planteado por el hecho de la finitud temporal a la que, en esperanza, nos ofrece el problema de la inscripción de un repertorio de singulares en un orden específico.

3. El camino a recorrer es largo. Debemos comenzar por precisar los hechos y los datos del problema. Un primer hecho lo constituye la distribución de los entes particulares en órdenes específicos. Hacemos la determinación existencial de este hecho tomando por modelo un repertorio de entes en los cuales aparece su unidad específica suficientemente subrayada: los hombres. El hombre constituye, en efecto, un caso típico de unidad específica anudando elementos singularmente múltiples. En la especie que llamamos humana hállanse insertos una muchedumbre de singulares —Pedro, Juan, Pablo...— que convienen en ser hombres. Es en el seno de la especie humana donde tales individuos constituyen comunidad. Pero es también en ese mismo seno —sin salir de él ni trascenderlo— donde cada uno de los hombres se destaca de todos los demás constituyéndose como singular. El hecho vuelve a surgir, pues, con toda nitidez: existe una multiplicidad de singulares en el seno de la especie humana. Multiplicidad y diversidad de singulares en conjunción con la unidad de especie: he ahí el hecho de que nos interesa partir.

Precisando los datos del problema que va a hacernos frente, mostraremos la existencia de esa multiplicidad de términos singulares —la variedad de los hombres— y su conjunción en la unidad de la especie humana.

Buscamos, en primer lugar, la existencia efectiva y actual de hombres. Una existencia tal —decimos— no exige ser demostrada. La existencia de realidades presentes en el contexto de la experiencia se testifica y, por tanto, goza de la prerrogativa de no necesitar ser demostrada. Que existe ese hombre que llamo Pedro viene connotado en el acto de conocimiento que ejerzo cuando lo tengo como término de mi experiencia ordinaria. También la existencia del hombre que yo soy me es dada por connotación en cualquier acto cognoscitivo que tiene por término la quididad de las cosas sensibles. Para quien no sea presa de ceguera intelectual existe la pluralidad de los hombres que encuentra en el ámbito actual del objeto formal propio de su entendimiento. El idealismo noético chocará siempre con la naturalidad y será víctima del denodado propósito de artificializar la propia vida cognoscitiva.

Algo cambia la cosa cuando se trata de mostrar que varios singulares confluyen en la unidad de especie. No es, sin embargo, imposible inferir que un repertorio de singulares realiza la misma esencia específica. El signo manifestativo de la naturaleza de los entes es la actividad. En efecto, la actividad nos revela, por su presencia efectiva, la existencia de lo que no nos es inmediatamente dado, y por su modalidad, la esencia o naturaleza de la realidad en cuestión. Sólo esto último nos interesa por el momento. La modalidad de los actos se define por su orientación natural, por su objeto específico o formal. Si, pues, nos encontramos con entes cuya actividad se define de idéntico modo por poseer los mismos objetos formales terminativos, podremos concluir que su naturaleza es de la misma especie. Es lo que acontece en el caso que nos ocupa de los entes humanos, como vamos a examinar.

Resulta fácil, enrutados en la vía abstractiva, analizar sucesivamente los diversos aspectos de la actividad de ese repertorio de entes que hemos convenido en llamar hombres. Cada uno de ellos dispone de fuerzas físico-químicas, realiza funciones vegetativas con significación elemental de totalidad, verifica actos psíquicos en la unidad de la vida animal, desenvuelve su perfección en la vida del espíritu, alcanzando la superior unidad de la persona. Estos grados de actividad no se superponen en estratos independientes, sino que se estructuran en estratos solidarios. Cada uno de ellos parece condicionar al siguiente, y, al mismo tiempo, quedar absorbido por él. Una misma actividad —la típicamente humana— cruza y penetra los distintos estratos determinando una contextura que nos permite definir la naturaleza específica del hombre. El hombre es una realidad material y espiritual, un animal racional. Esa muchedumbre de entes que llamamos hombres, por ejercer una actividad semejante orientada hacia el mismo objeto específico, dirigida al mismo objeto formal, son de la misma especie.

El hecho, pues, queda delimitado: existe una multiplicidad de singulares dentro de la especie humana. Por su misma esencia y como dotada de una

fecundidad inagotable, la especie humana es susceptible de multiplicarse en un repertorio siempre creciente de singulares. Ser hombre significa dejar a su vera un amplio margen de posibilidad para la existencia de otros hombres. El hombre, ejerciendo su existencia, tolera la existencia de otros hombres. Y hasta tendremos ocasión de ver que esta tolerancia se convierte en exigencia en el doble orden de la procedencia y de la actividad.

4. También necesitamos hacer la determinación existencial del hecho de la limitación temporal de algunos entes. La existencia puede ser poseída simultáneamente o desplegada en el tiempo. En este último caso, el ente es temporalmente limitado. Concebimos la cesación de la existencia de dos maneras: por aniquilación del ente o por simple acabamiento. Carecemos de datos sobre el aniquilamiento de los entes. Estando a lo que nos dice la ciencia empiriológica no habría aniquilamiento en la naturaleza. Por mucho tiempo ha tenido vigencia este principio: «En la naturaleza nada se crea ni nada se destruye.»

Tenemos, empero, datos del acabamiento de algunos entes. Se manifiesta por las transformaciones naturales en el caso de los seres inanimados y por la muerte en el caso de los entes vivos. Existe, en efecto, una muchedumbre de entes de los cuales podemos decir que son limitados en la duración. Son todos aquellos que vemos engendrarse o corromperse, nacer o perecer. Para muchos entes, su existencia se despliega entre dos momentos del tiempo: inicial uno, terminal otro.

5. Sobre esos dos hechos surge el problema. He aquí los interrogantes levantados sobre el primero: ¿cómo es posible la multiplicidad de entes en el seno de la misma especie?; ¿qué debe suceder para que la misma perfección específica se encuentre realizada en una multiplicidad de singulares? Y he aquí los interrogantes edificados sobre el segundo hecho: ¿cómo justificar la cesación en la existencia de los entes particulares?; ¿cuál es la razón última del despliegue temporal del existir?

Queremos acercarnos a la solución del problema metafísico que tenemos planteado verificando un análisis fenomenológico de los hechos de que partimos. Para no alterar el orden establecido intentaremos primero desentrañar las virtualidades contenidas en el hecho de la inscripción de los entes singulares en órdenes específicos. Después mostraremos la significación fenomenológica de la limitación en la duración y haremos una analítica de la muerte.

2. Existencia singular y comunidad de naturaleza. 1. En el hecho de la distribución de los entes particulares en órdenes específicos son tres los elementos que entran en juego: la especie, el singular y los otros singulares de la especie. Relacionemos el singular con la especie a que pertenece y con otro singular de la misma. *Este* hombre con *hombre* y con *otro* hombre. Entre estos tres facto-

res hay algo común: ser hombre. Llamémosle naturaleza específica. Por ella pertenece *este* hombre a la *especie* humana y en ella conviene con *otro* hombre. La posibilidad misma de la ciencia se funda en este hecho. Negarlo es dejar sin fundamento real el saber científico. Pero hay también en cada factor algo propio: en *este* hombre, su carácter de «ser esto»; en *otro* hombre, su propiedad de ser «esto otro»; en *hombre*, la esencia específica y nada más».

2. Ello nos advierte que para expresar la esencia concreta de un singular específicamente semejante a otros no basta indicar lo que tiene de común con ellos. Es preciso, además, decir lo que tiene de propio y exclusivo. Para definir a un hombre real hay que expresar su naturaleza *específica* y su nota *singular*. Esto es claro. No lo es tanto, empero, saber como hay que expresarlo. Podría alguien verse tentado a suponer que basta con agregar a las diferentes notas que constituyen la esencia específica del hombre —ser, viviente, animal, racional— la nueva nota singular para que quedase definido el hombre real, este individuo concreto. Nada más lejos de la realidad. Un procedimiento tal da por supuesto algo que carece en absoluto de fundamento que la nota singular prolonga la línea de la perfección específica como ésta prolonga la perfección genérica. No. Aquel crecimiento en perfección con cada nuevo grado que se agrega se ve cortado en seco al pasar de la especie al individuo, de hombre a Pedro. El vegetal —ser material viviente— es más perfecto que el mero ser material; el animal —viviente sensible— es más perfecto que el simple vegetal; el hombre —animal racional— es más perfecto que el simple animal; ¡pero Pedro no es más —ni menos— perfecto que el hombre! Nada hay en el singular que trascienda de la perfección de su especie, y por eso decimos que el comportamiento del singular respecto de la especie es muy diferente del que observa ésta respecto del género. Mientras la especie se sitúa en la misma línea de las determinaciones perfectivas del género y, agregándose a ellas, las aumenta, el singular no aumenta ni disminuye la perfección de la especie. ¡Se conforma con realizarla! Esto es lo que da interés y gravedad al problema. Mientras el hombre es un animal *racional*, Pedro no es un hombre y algo más, sino que es un hombre *realizado*, singularizado. Puede, pues, decirse, por ahora, que el singular es la esencia singularizada. La nota de singularidad de que antes hablábamos como presente en *este* hombre y ausente en *hombre* determina el modo especial que tiene el singular de poseer la perfección específica.

3. Todo esto, lejos de resolver el problema, lo plantea con caracteres más acuciantes. Porque puede ahora preguntarse: ¿cómo realiza el singular la perfección específica dejando, empero, en ella una reserva inagotable para nuevas realizaciones? Ser hombre significa, por una parte, realizar la perfección específica del hombre, poseer la esencia humana, y, por otra, tolerar que otros individuos la realicen y la posean en las mismas condiciones y hasta exigir que otros hombres hayan sido y nuevos hombres sean, pues él ha debido ser efectuado y lleva en su entraña, por imperativo de la natura-

leza en beneficio de la especie, la tendencia a producir seres semejantes a sí. Vuelve el hecho primitivo a presentársenos en medio del camino: ser hombre supone necesariamente que existen o que puedan existir otros hombres, que hay un repertorio de entes que se inscriben en el orden específico que llamamos humanidad. Cada uno de estos singulares forma parte de ese orden o conjunto humano. Este «formar parte» va también cargado de dificultades y de exigencias problemáticas. Desde luego, el hombre concreto no forma parte *integrante,* constitutiva de la humanidad. Ni aquél es un elemento que necesite de otro para subsistir y con el cual entrase en composición, ni éste es un ser subsistente que, como un organismo, se componga de partes ensambladas cuyos elementos últimos fuesen los hombres. El hombre concreto es íntegramente en el doble sentido de ser todo y sólo hombre. Nada hay de esencial en «hombre» que no tenga presencia efectiva en *este* hombre: el hombre particular no es un hombre a medias. Tampoco hay nada en *este* hombre que quede fuera de la categoría de lo humano. Y, sin embargo, este hombre particular no es la integridad del hombre, pues otra muchedumbre de entes son tan hombres como él. Vuelve a ponerse de relieve que al mismo tiempo que un hombre se singulariza queda anclada en su mismo seno una clamorosa exigencia de proyección en otros hombres. El carácter individual y la referencia social del hombre concreto tiene el mismo fundamento.

Diríase que tanto el carácter singular como la referencia social están expresando el hecho de la participación. Es ley de los distintos singulares humanos *participar* la esencia específica del hombre a título personal e intransferible. Pero la participación no es tampoco una solución; se presenta únicamente como la sublimación del hecho inicial, elevado ahora al nivel de la metafísica.

4. Con ello hemos visto las diversas perspectivas de un hecho que lleva clavado en su misma entraña un grave interrogante metafísico. ¿Cómo es posible la pluralidad de singulares en el seno de la misma especie? ¿Cómo se explica la multiplicabilidad de los entes en el mismo grado de perfección? ¿Qué debe suceder para que varios singulares participen en la misma perfección esencial?

La triple pregunta formulada, expresión de un único problema, sólo tiene una solución: la no simplicidad del ente particular en la línea de la esencia. Dígase, si se prefiere: la estructura esencial del ente particular inscrito en un orden específico.

3. Significación fenomenológica de la limitación en la duración.

1. Tratándose de los entes llamados naturales o inanimados, la limitación en la duración no supone un aniquilamiento, es decir, una ruptura de la estructura esencia-existencia, estudiada en el capítulo anterior. La limitación en la duración expresa un simple acabamiento del ente en su modalidad actual. Hay en este natural acabamiento corrupción

seguida de generación de otro. Propiamente hablando, transformación, es decir, movimiento sustancial. Estamos en presencia del hecho de la evolución heterogénea. Grandioso es su espectáculo en todo el orden de la naturaleza. «La naturaleza persigue fines, y no los persigue a saltos, sino *preparando* el terreno y trabajando gradualmente. Como quiera que no puede conservar la especie material sino por medio de los individuos, en sus tendencias se dirige siempre, ante todo, al individuo. De hecho, y ésta es nuevamente una realidad, produce siempre algo individual, a pesar de que cada agente particular ejerce su actividad según su esencia; pero ningún agente produce individualmente lo que él mismo individualmente es. Esto es maravilloso, pero, además, nos indica cómo el fin próximo de la naturaleza es siempre el individuo y, sólo a través de él, la especie»[1]. Para que un individuo nazca y para que un individuo perezca es preciso poner en él dos elementos: uno que sirva de presupuesto de la generación y otro que justifique la posibilidad misma de la corrupción. Desde muy antiguo se llamó a estos elementos materia y forma. La generación sólo puede entenderse como aquello por lo cual una materia adquiere una forma, y la corrupción, como aquello por lo cual una forma se separa de una materia a la que hasta entonces había permanecido indisolublemente unida.

2. Conclusiones semejantes pueden lograrse analizando el fenómeno de la muerte. La importancia filosófica de la muerte es superior a toda ponderación. Desde el divino Platón, enseñando que la filosofía es una meditación de la muerte, hasta Santayana, afirmando que el rango de una filosofía puede determinarse por lo que piensa acerca de la muerte, los filósofos de todos los tiempos no han dejado de preocuparse por este problema. Aquí, empero, no se trata de hacer una filosofía de la muerte, sino simplemente de contemplarla desde una perspectiva fenomenológica. En este sentido debemos comenzar afirmando que la muerte es un fenómeno biofisiológico. En el ámbito de nuestra experiencia sensitivo-racional únicamente lo encontramos en los vivientes corpóreos. Consiste en la cesación de la vida. Sólo por una analogía tan amplia que parece trascender de la pura metáfora para empalmar con la equivocidad se llama muerte al fenómeno de cesación en el mundo inorgánico macroscópico o microscópico. Aún así, conviene observar que la cesación se entiende por modo de desintegración de lo inorgánico y, por tanto, como la separación o transformación de elementos que hasta entonces estaban de una u otra forma estructurados. La cesación de la vida se manifiesta por la extinción de las funciones vitales. Trátase de una pérdida de la correlación hasta entonces existente entre la función y el organismo. Cuando aquélla cesa, éste se descompone o resuelve en las materias inorgánicas que de él formaban parte. Ello es señal de que un principio de vida las tenía hasta entonces «organizadas». Desde muy antiguo se llamó «alma» a este principio. Parece, pues, que la muerte debe entenderse como

1 MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, ya cit., pág. 792.

la separación del principio vital o alma respecto del cuerpo, incapaz ya de ser sujeto sustentador de la vida.

Poco importa también, para nuestro propósito actual, que las almas de los vegetales y de los brutos, por carecer de subsistencia propia y no poder existir sin el cuerpo, perezcan, mientras que el alma espiritual del hombre, más que inmersa, emergente, comience una supervivencia supracorporal sin término. Ello sólo significaría que los vivientes inferiores al hombre tendrían que ser concebidos como momentos de tránsito en la serie entera de los eventos del universo. En el hombre, por el contrario, la muerte significaría la suprema posibilidad de recuperación metafísica de sí mismo desde la multiplicidad exteriorizante de su ser en el mundo hasta la unidad interiorizada de su realidad espiritual. Todo esto afecta a los problemas del sentido último de la muerte y de la vida que aquí no nos planteamos. Lo que nos interesa hacer notar es que la muerte no representa una aniquilación. Cuando la vida cesa, algo permanece de lo que fue viviente. Hay entonces transformación, corrupción seguida de generación de otro, como señalamos al comienzo del epígrafe. La muerte, en definitiva, parece consistir en la ruptura de la estructura cuerpo-alma. Trátase, diríamos con mayor rigor metafísico, de una fisura que se introduce entre la estructura esencia-existencia, que tenemos estudiada, y la materia.

El análisis de la muerte nos está invitando a registrar en los vivientes en que acontece la misma estructura de materia y forma que nos anunciaba la consideración de la inscripción de los singulares en el seno de una especie. La cesación de la vida corpórea exige la presencia de dos elementos conjugados en el cuerpo. No implicando una aniquilación o un despeñarse en la nada, la muerte no es ruptura de la estructura esencia-existencia. El primer elemento de esa estructura debe ser, a su vez, estructurado para constituirse en sujeto con posibilidad de morir.

BIBLIOGRAFÍA

Para el planteamiento del problema que nos ocupa y para el sentido de la multiplicidad de los seres en el mismo grado de perfección pueden utilizarse los tratados de metafísica o de ontología que hemos citado varias veces. Sobre el problema de la muerte véanse: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927.—M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, 1933, t. I; trad. esp., *Muerte y supervivencia*, 1934.—P. L. Langsberg, *Die Erfahrung des Todes*, 1936; hay trads. francesa, 1936, y española, 1940.—L. Ziegler, *Vom Tod*, 1937.—J. Ferrater Mora, *El sentido de la muerte*, 1947.—J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, 1949.—R. Jolivet, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, 1950.—M. Vernet, *La vie et la mort*, 1952.—F. K. Feigel, *Das Problem des Todes*, 1952.

Artículo II.—Dos posiciones insuficientes: materialismo y espiritualismo

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas. 1. Lo que llevamos dicho parece ser suficiente para advertir en la esencia del ente particular una cierta tensión metafísica de equilibrio constitutivo a base de dos ingredientes fundamentales: el principio de especificación, expresivo de la razón real de la perfección específica, y el principio de singularización, expresivo de la razón real del modo singular con que aquella perfección es poseída. Guiados por la fuerza inmanente de la lógica, ya hubimos de decir, casi al principio, que de la misma manera que la inscripción del ser particular en el orden universal de los seres y la finitud entitativa de cada uno de ellos conduce a la estructura entitativa de esencia y existencia, la inserción de un singular en un orden específico y su limitación temporal debe abrirnos a una concepción estructural de la esencia realizada en el ente particular.

Sin embargo, sea por no haber reparado en los hechos de que hemos partido, sea porque la especulación fue llevada por vías inframetafísicas, lo cierto es que, a lo largo de la historia, constituyen legión los filósofos que defienden una concepción monista de la esencia concreta. Como de hecho son dos los elementos constitutivos de la esencia, el monismo resulta propiamente de la absorción de uno por el otro o del otro por el uno. De aquí que hayan surgido un monismo materialista estableciendo que los entes particulares son pura materia, cuerpo sólo, y un monismo espiritualista defendiendo que la realidad es espíritu puro, incontaminado de materia.

2. Paralelamente a las concepciones del esencialismo y el existencialismo en la línea de la entidad pueden rastrearse en la historia de la metafísica las teorías del materialismo y el espiritualismo en la línea de la esencia. Y como no es frecuente encontrar esencialistas que no hayan de hacerse cargo en algún momento de la realidad de la existencia ni existencialistas que no den en su sistema cabida a una consideración de la esencia, también es muy raro toparse con filósofos materialistas en los cuales falte toda referencia al espíritu o con espiritualistas tan afincados en su monismo que persistan en la negación de la materia. Lo que suele acontecer es que en la consideración de la esencia o se carga el acento sobre la materia o se carga sobre la forma, ya determinando que una u otra constituyen íntegramente la esencia concreta de los entes particulares, ya derivando una de otra como si la forma fuese materia sublimada o el cuerpo espíritu degenerado. Puede suceder también que más allá de la distinción física de ambos elementos se preconice la identidad metafísica de los mismos. El monismo resultante es entonces puro, sin cualificación materialista ni espiritualista. Y tal parece ser la concepción de Espinosa, según el testimonio de estas palabras que

estampó en la segunda parte de su *Ethica*: «el espíritu y el cuerpo son una sola cosa. que unas veces es considerada bajo el aspecto de pensamiento y otras bajo el aspecto de extensión».

Vamos a exponer brevemente estas dos actitudes monistas por separado. Analizaremos también su respectiva insuficiencia interna.

2. La tesis central del materialismo. 1. Como concepción general del universo antes que como determinada posición filosófica, el materialismo reduce la realidad entera a la materia y considera toda forma y toda energía como derivadas de la materia o sometidas a las condiciones de la misma. La materia, como primer principio de toda la realidad, es entendida normalmente como sustancia original y originaria, no derivada de nada anterior y fundamento existencial del universo. Todo lo que acontece en el mundo son simples manifestaciones o formas de la materia, puros fenómenos transitorios que surgen de ella y a ella retornan. Como posición doctrinal, el materialismo funda su validez en la ley de la conservación de la materia: en la naturaleza nada se crea y nada se destruye, sino que todo se transforma.

2. Sobre ese común fundamento, el materialismo ha proliferado en un abundante repertorio de manifestaciones. Puede destacarse, en primer lugar, de un materialismo como sistema un materialismo como método. El materialismo metódico prescinde, al menos en principio, de la negación de lo supramaterial e intenta explicarlo todo por el examen de sus exclusivas condiciones materiales. En esta línea se sitúa la concepción que Comte se hizo del materialismo al definirlo como la explicación de lo superior por lo inferior. Hay, en efecto, muchas realidades que, aunque se ofrezcan originariamente como supramateriales, dependen de ciertas condiciones materiales e inclusive están incardinadas en la materia. De ahí que no podamos rechazar de plano la legitimidad de este género de explicación. El materialismo como método ha prestado indudables servicios a la ciencia. Sin embargo, una cosa es la validez restringida de la explicación material y otra muy distinta el reconocimiento de su exclusividad según el axioma de que lo superior debe ser explicado por lo inferior. Lo que no debe olvidarse es que en nuestro mundo cosmológico la causa material, además de ejercer el papel que le es propio, muchas veces es condición sin la cual no ejercen el suyo las demás causalidades. Pero erigir en absoluto y total este método de validez parcial y relativa representa el abandono de la estricta posición metódica para volver al materialismo como sistema y confundir lo que es simple condición de la causalidad con la causalidad misma.

También se ha distinguido entre materialismo teórico y materialismo práctico. No son enteramente reductibles al materialismo metafísico y al materialismo ético. El materialismo práctico no es una teoría, sino una actitud adoptada muy especialmente en los campos ético y político, pero presentes también en disciplinas especulativas, como la psicología y la onto-

logía. Esta actitud no debe, por otra parte, ser confundida con la polarización de la conducta hacia el exclusivo aprecio de los bienes materiales y de los placeres sensibles. El materialismo es compatible con el ideal más exigente para una vida de ascesis y de renunciamientos.

3. A través de la historia, el materialismo sistemático se ha presentado en múltiples formas. No pretendemos describirlas, y nos conformamos con simples alusiones a las más importantes. El materialismo clásico surge en Grecia en el siglo V a. de J. C. con la doctrina atomista de Leucipo y Demócrito. Este materialismo atomista, que varios discípulos de Demócrito siguen profesando en el siglo IV, adquiere un desarrollo perfectivo con Epicuro y sus numerosos seguidores hasta llegar a Lucrecio (siglo I), que cantará el epicureísmo en bellas estrofas latinas. Los antiguos estoicos, aunque adversarios de Epicuro, defienden también un materialismo que puede llamarse pneumatológico. Trátase de un monismo hilozoísta en el que el espíritu que anima al universo queda absorbido en la materia y las cualidades y diferencias entre las cosas se asimilan al elemento cuantitativo del fuego originador y legislador de todo.

En el pensamiento oriental aparecen también ciertas manifestaciones del materialismo. Destacamos en la India una especie de materialismo espacial profesado por la escuela heterodoxa de los Lokayata. Entre los israelitas anteriores al cristianismo se dio el materialismo en la secta de los Saduceos.

Durante la edad media el materialismo careció de verdadera vigencia histórica. Se destaca únicamente una tendencia de signo panteísta que deriva de la concepción aristotélica de la eternidad de la materia y del movimiento conjugada con ciertas formas extremas del influjo de los astros en los acontecimientos terrestres. Pasando por el tamiz del neoplatonismo, desarrolló Averroes algunos de estos puntos, y al ser exagerados unilateralmente por los averroístas latinos llegarán a adquirir expresión materialista. Un tono materialista presenta también la especulación judaica de un Avicebrón y la cristiana de un Escoto Erígena. En pleno materialismo se sitúan otras posiciones del período de formación de la escolástica, tales como las mantenidas por Amalarico de Bene y por David de Dinant.

En la edad moderna surgen las más importantes formas del materialismo. La primera de ellas debe ser atribuida al materialismo corporalista de Tomás Hobbes, contra el cual reaccionará tan vigorosamente Berkeley, que no se detendrá hasta negar en absoluto la materia y establecer la tesis diametralmente opuesta del espiritualismo. Sin salir de Inglaterra, pero ya en la época de la ilustración, encontramos el materialismo psicológico representado por David Hartley, con su sistema del asociacionismo mecánico, y por José Priestley, al formular la identificación e indistinción del fenómeno psíquico con respecto al fisiológico. Pero es en Francia donde el materialismo ilustrado alcanza su mejor expresión. Cuatro nombres debemos destacar: Diderot, La Mettrie, Holbach y Helvecio. Diderot, encarrilado inicialmente en el naturalismo de D'Alembert, abandona pronto la que llama filosofía experimental para ofrecernos una concepción racional del universo

con sus *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza.* Según esta interpretación diderotiana, la naturaleza está constituida por un repertorio de propiedades con un trasfondo puramente material. No se trata, empero, de una materia indiferenciada e inerte, sino, por el contrario, viva, animada, organizada y complejamente diferenciada. Desde el principio —desde siempre— la naturaleza contiene en su seno maternal y material los elementos particulares y las fuerzas mecánicas, psíquicas y espirituales que en cada momento se manifiestan en el universo. Puede, pues, concebirse la naturaleza en despliegue originario cruzando en el tiempo infinito las más variadas formas de organización individual y específica. Los historiadores del evolucionismo del siglo XIX debieran encontrar en estas ideas de Diderot un obligado precedente. Poco a poco, esta simbiosis de materialismo y evolucionismo se transforma en una concepción más unitaria cargada de tintes panteístas. Un canto optimista al viejo lamento de Heráclito por la constante mutabilidad de las cosas aparece en el teatro cultural de la ilustración francesa. Hasta el principio de identidad es sacrificado en el ara del devenir natural. Ningún individuo persevera en su ser, ningún elemento permanece idéntico a sí mismo. En el inmenso océano de la materia no hay molécula que se asemeje a otra ni se mantenga por un momento en identidad consigo misma. Todos los seres circulan unos en otros y todo está en perpetuo flujo. «Todo animal es más o menos hombre; todo mineral, más o menos vegetal; todo vegetal, más o menos animal.» Diderot ha pulverizado la individualidad para anegarla en el todo de la naturaleza que no nace, ni cambia, ni muere. A la manera del fenómeno físico de la ósmosis, las tendencias insertas en la naturaleza van transfundiéndose unas en otras. Y con esta transfusión se transforma de continuo. La sensación no es otra cosa que la resonancia de vibraciones mecánicas; la inteligencia, resonancia de vibraciones sensibles. Estas mismas tendencias producen la agrupación y desagrupación de las moléculas, en lo cual consiste el cambiar. En la naturaleza misma hay que buscar su origen y su meta, su principio y su fin. Porque fuera de la naturaleza nada existe.

También el propósito de La Mettrie es dar una interpretación de la naturaleza. Pero una interpretación tal, sólo se conseguirá a través del ser del hombre. Y el ser del hombre se resuelve en anatomía y fisiología y resulta ser un trozo de materia. Descartes había dotado a la materia de una única propiedad esencial: la extensión. La ciencia natural del siglo XVIII había descubierto y colocado al lado de la propiedad pasiva de la extensión una nueva propiedad, esta vez activa, de la materia: la atracción o fuerza motriz. Sólo resta abrirse al reconocimiento de un tercer atributo esencial a la materia: la sensibilidad, para que el cuadro quede completo. Extensión, movimiento y sensibilidad: tales son los tres géneros de atributos para explicar el hombre, y con él la naturaleza entera. Entre ellos, ninguna fisura, ningún *hiatus.* El movimiento se funda en la extensión y funda la sensibilidad. Y la sensibilidad explica el pensamiento y hasta la conducta moral.

El materialismo ilustrado adquirirá con Holbach su expresión más cruda. En el universo, este vasto conjunto de todo cuanto existe, sólo nos es dado

descubrir tres elementos: materia, movimiento y las diversas combinaciones de ambos, constituyendo los diferentes seres naturales. De esta manera, la palabra «naturaleza» es susceptible de doble significación. En sentido propio «es el *gran todo* que resulta del conjunto de las diferentes materias que observamos en el universo. La naturaleza en un sentido menos extenso, o considerada en cada ser, es el todo que resulta de la esencia; es decir, de las propiedades, de las combinaciones, de los movimientos o de la manera de obrar que la distingue de los demás *seres*. De modo que se puede afirmar que el hombre es un *todo* que resulta de las combinaciones de ciertas materias dotadas de propiedades particulares, cuyo arreglo se llama *organización*, y cuya esencia consiste en sentir, en pensar, en obrar; en una palabra, en moverse de manera diferente a la de los demás seres con quien se compara». El materialismo de Holbach no sólo representa un dogmatismo más o menos insultante para la conciencia científica, sino que pretende ser una imposición, un *imperativo* moral para la conducta humana. Como tal se expresará en sus dos obras posteriores, prolongación lógica, epilogal del *Sistema de la naturaleza*: el *Sistema Social* y la *Moral universal*. Por eso, no es de extrañar que desde el seno del naturalismo ilustrado surgieran fuertes oposiciones a Holbach. Hasta Cassirer, el historiador de la ilustración que tan abiertos tiene los ojos para lo verdadero y tan cerrados para lo falso de este período filosófico, no duda en escribir: «Pero al presentarse el *Sistema de la naturaleza* como combatiente y acusador, al no conformarse con la simple contestación teórica, sino tratar de establecer una *norma* sobre el pensamiento y fe humanos, se coloca ante un dilema espinoso. La teoría de la necesidad absoluta del acontecer natural se enreda en la red de su propia demostración... Ya la crítica que el siglo XVIII ejerció contra el *Système de la nature* marcó esta debilidad fundamental... Aún pensadores que se encontraban próximos al grupo de Holbach, no sólo han rechazado las consecuencias radicales de la obra, sino que han puesto en duda sus premisas. La seguridad satírica de Voltaire se pone de relieve al atacar la obra de Holbach en sus puntos más débiles. Descubre implacable la contradicción que significa que Holbach, que proclama la lucha contra el dogmatismo y la intolerancia, eleve su propia tesis a categoría de dogma y combata fanáticamente por ella. Voltaire se niega a que su libertad de pensamiento perezca sellada por tales argumentos, y se defiende de que Holbach y sus amigos le extiendan le *brevet d'athée*... Su obra se encamina no sólo a eliminar de la contemplación de la naturaleza todo el elemento religioso, sino también todo elemento estético, secando las fuerzas del sentimiento y de la fantasía. Es una insensatez la adoración de la naturaleza, que en el fondo es ciega y fatal.»

Quedaba por tratar al naturalismo ilustrado una cuestión, subsidiaria para él y esencial para nosotros. Si todo se reduce a materia, ¿cómo explicar las expresiones «alma» y «espíritu»? ¿Qué contenido las caracteriza? He ahí la cuestión central que Helvecio —aún antes que Holbach— intenta resolver en su obra *Sobre el espíritu*. Con una fenomenología psicológica, en la que el problema metafísico se le escapa enteramente, distingue entre alma y

espíritu, para concluir derivando a aquélla de la naturaleza material y a éste de la educación. Pero el espíritu entonces no es una realidad sustante, sino pura cualidad adquirida por el hombre, como puede observarse en las expresiones «hombre de *espíritu fino, delicado, fuerte, justo*», etc. Según el juicio del propio Voltaire, esta solución, enunciada con énfasis, no puede ser más trivial.

En los siglos XIX y XX se han desarrollado otros tipos de materialismo. Son los siguientes: el materialismo naturalista de Federico Straus y Luis Feuerbach; el materialismo dialéctico, prolongación del anterior por obra de Carlos Marx y de los numerosos marxistas, que, a su vez, ha derivado, a través del socialismo, al materialismo comunista o soviético, sucesivamente interpretado e impuesto por sus dos jefes supremos: Wladimiro Iljitsch Ulianov (Lenin) y José Vsarionovitsch Djugasvili (Stalin); el materialismo científico, en alianza con el positivismo y en contacto con las ciencias naturales representado por Jacobo Moleschott, Carlos Vogt, Luis Büchner, Enrique Czolbe, Ernesto Laas, Ernesto Haeckel, Félix Le Dantec y Guillermo Ostwald.

3. La oposición del espiritualismo. 1. Se comprende fácilmente que el materialismo metódico debe ser completado con la consideración del elemento formal, pues sólo así podrá comprenderse la peculiaridad de los objetos estudiados, su *gestalt* o forma. La ciencia del siglo XX ha renunciado a servirse del materialismo y ha buscado otras formas metodológicas. Whitehead, Heisenberg y Planck son tres ejemplos suficientemente aleccionadores. El materialismo sistemático para reducir toda la realidad a la realidad material arrancó de la identificación o confusión entre realidad y perceptibilidad. Su ceguera para la significación de los hechos de que partimos en el artículo anterior apenas necesita ser puesta de relieve. Pero aquí preferimos confrontarle con la filosofía en su propia historia, porque ello nos dará ocasión de descubrir y examinar la radical oposición del espiritualismo.

Ya en la antigüedad griega colocó Platón el ente auténtico en el *eidos*, realidad constituida por una forma incontaminada de materia. Sólo cuando tiene que explicar el mundo idolátrico de nuestra sensibilidad apela a la materia como necesario receptáculo para la incardinación de las formas. Pero aun así, la materia es elemento negativo, emparentado con el no ser. Es natural que todas las corrientes espiritualistas vayan a Platón para beber en sus fuentes. El mismo Aristóteles que, como es sabido, adoptó la teoría hilemórfica y hasta positivizó la materia, bien que considerándola como potencia que sólo por la forma se determina, cuando quiso expresar la esencia de la realidad individual reparó, casi con exclusividad, en la forma. También Plotino nos ofrece un sistema de marcados tintes espiritualistas en el que la materia queda por entero desvalorizada. Sin embargo, quien en la antigüedad representa la fuente siempre inexhausta del espiritualismo es, sin duda, San Agustín. Polemiza ya contra el materialismo. Recordando su época

de maniqueo, nos confiesa que si hubiese podido pensar una sustancia espiritual, todas sus construcciones de entonces hubieran sido fácilmente arrumbadas. Su interés por el mundo espiritual es indudable. Los dos polos de su filosofía son Dios y el alma, es decir, la realidad espiritual. Porque espíritu es Dios y espíritu el alma, aunque mudable el alma e inmutable Dios. Practica el método de la interioridad, que habrá de convertirse en una de las constantes del espiritualismo. El propio trascender de la mutabilidad del espíritu finito para alcanzar la inconmutable realidad del espíritu infinito para volver a explicar el primero por sus reflejos trinitarios, representará también un método que llegará a ser patrimonio común de los espiritualistas.

En la edad media cristiana persiste la temática agustiniana informando triunfalmente las corrientes mística y franciscana que llenan una buena parte de la escolástica e inician la lucha contra los brotes del materialismo. Alberto Magno y Tomás de Aquino luchan también, desde supuestos diferentes, contra las escasas manifestaciones del materialismo medieval.

En la edad moderna, el materialismo se anuncia con Descartes. Aunque por su distribución de la realidad finita en sustancia extensa y sustancia pensante puede considerársele como representante de un dualismo fragmentado, lo cierto es que históricamente constituye el comienzo de una ininterrumpida inspiración espiritualista en Francia. Tan es así que uno de sus últimos representantes ha podido afirmar que perseguir el desarrollo de la filosofía francesa, desde Malebranche hasta Hamelin o inclusive hasta Bergson, equivaldría a comprobar la fecundidad del cartesianismo [2]. Sin embargo, quien más decididamente representa la oposición al materialismo es, sin duda, el celosamente espiritualista obispo anglicano Jorge Berkeley. Para oponerse al materialismo de Hobbes arranca Berkeley de la conclusión a que había llegado Locke sobre la idea de sustancia. El resultado va a ser un avance del empirismo sobre el sector de la materia y la resurrección de la metafísica como filosofía del espíritu. Sabido es que la referencia a la idea de sustancia aparecía en el empirismo de Locke al indagar el *sustrato* y la *causa* productora de las ideas simples, en cuya percepción el entendimiento es enteramente pasivo. Berkeley comienza por disociar ese problema advirtiendo que una es la cuestión del sustrato de las ideas y otra muy distinta la de la causa productora de las mismas. Por lo que hace a la cuestión del sustrato, Berkeley declarará que sólo en el sujeto percipiente puede ser colocado. «La existencia absoluta de cosas no pensantes, independientemente de la percepción que se tendría de ellas, es, para mí, completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi;* no es posible que tengan existencia actual fuera de las cosas pensantes que las perciben.» No existe, pues, ninguna sustancia material como sustrato de las ideas. El soporte adecuado de todas las ideas es el sujeto que las percibe. De esta manera pasa Berkeley del idealismo respecto del mundo de los cuerpos al más dogmático realismo respecto del mundo de los espíritus. El espíritu es pasivo ante las percepcio-

[2] Cfr. LE SENNE, R., *De la philosophie de l'esprit*, II, París, 1950, pág. 113.

nes recibidas y, por tanto, no puede producir las ideas. Mas, como las ideas son inertes y, en consecuencia, no pueden producirse a sí mismas ni derivar unas de otras, borrado el mundo de los cuerpos y, con ello, su actividad, Berkeley tiene que poner la causa productora de las ideas, fuera del sujeto pensante, en una realidad inteligente y esencialmente activa, es decir, en Dios. Con la solución de este problema ha deslindado Berkeley los ámbitos de la ciencia natural y de la filosofía. La ciencia se ocupará de determinar los procesos y de investigar las leyes que rigen las relaciones entre los datos de nuestras ideas. La filosofía, en cambio, habrá de ocuparse del universo de los sustratos de las ideas y de la causa de las mismas. Trata, pues, del verdadero ser, puramente espiritual, que no tiene nada de material ni en lo material se contiene. Intentando combatir el materialismo termina Berkeley negando la existencia de la materia. De ella no tenemos percepción ni idea alguna. La experiencia no nos remite jamás a una materialidad. La materia como supuesta causa y presunto sustrato de las percepciones no tiene existencia: es una pretendida idea general, pura ilusión y mero nombre, una hipótesis inútil.

Otro representante capital del espiritualismo moderno es Leibniz, a quien estudiaremos en el capítulo siguiente, por destacar también como sustancialista. Nos limitamos a indicar aquí que no considera las cosas desde el ámbito materialista, sino desde el punto de vista del espíritu cuyo análisis le lleva a superar el mecanicismo y a establecer un espiritualismo monádico y dinamista. También el idealismo alemán pretende explicar el ser desde el espíritu. En algunos de sus momentos puede pasar inclusive por la forma más depurada del espiritualismo metafísico de signo monista al suponer que toda realidad es espíritu único y absoluto. Ya Kant consideró que la materia de los objetos de experiencia y de conocimiento intelectual únicamente podía ser dotada de contenido esencial mediante las formas *a priori* aportadas por el espíritu cognoscente. También Fichte excluye el materialismo del horizonte de su filosofía. Y Hegel pretenderá demostrar nada menos que la materia, considerada por Kant como *dada* o impuesta, es una noción contradictoria, y que el materialismo es una concepción bárbara resultante de la proyección al exterior que los filósofos realizan.

Podemos detener aquí la narración de esta historia. El espiritualismo contemporáneo se ha desarrollado principalmente en Francia y en Italia. El lector interesado puede acudir a la bibliografía que insertamos al final del artículo. Por nuestra parte, deseamos concluir con unas observaciones críticas.

2. La antinomia materialismo-espiritualismo debe ser superada. Como concepciones monistas de signo contrario son, en efecto, insostenibles. Su debilidad radica precisamente en la negación. Cuando el materialismo niega la existencia del espíritu y de toda instancia superior a la materia puede argumentársele con la evidencia de los hechos. El espiritualismo triunfa sobre este terreno. Mas cuando el espiritualismo niega la efectividad de la materia, se pone de espaldas a la realidad y se precipita en el error. Repárese

que aquí no nos conformamos con establecer, frente al doble monismo materialista y espiritualista, un dualismo de tipo cartesiano, por ejemplo, que reconozca al lado de los seres puramente extensos otros seres puramente pensantes. No se habría entendido el planteamiento de nuestro problema si contra el materialismo nos limitásemos a demostrar la existencia de seres espirituales o contra el espiritualismo pusiésemos de relieve la efectividad de los seres materiales. Todavía más: en principio nos desinteresamos del problema del espíritu como de la cuestión de la materia. Puede suceder que en el resto del capítulo no aparezca el término «espíritu». Estamos interesados por resolver el problema que nos plantean los hechos de la inscripción de los entes en órdenes específicos de la misma perfección y de la limitación de los mismos en la duración. Y todo ello en la medida en que los hechos en cuestión pueden ser dilucidados en el ámbito de la experiencia sensitivo-racional. De ahí que si hay seres puramente espirituales en los que no tienen cumplimiento aquellos hechos quedan, por ello mismo, fuera de nuestra consideración y tratamiento. Igual cabría decir de entes puramente materiales si hubiera posibilidad de encontrarlos. Lo que aquí se pretende no es un estudio de la materia y del espíritu. Estudiamos los entes corpóreos sujetos de aquella pareja de hechos y aspiramos a una concepción estructural de su esencia. Hasta sospechamos que uno de los elementos de esta estructura no sostenga más que en contados casos el nombre de «espíritu», y con carácter general debamos llamarle «forma». La antinomia materialismo-espiritualismo debiera haber sido formulada como materialismo-formalismo si esta última palabra no tuviera una significación históricamente consagrada, que tiene poco que ver con nuestro asunto. Sólo nos queda por indicar, en conclusión, que por haber marginado tales hechos y haberse construido a sus espaldas tanto el materialismo cuanto el espiritualismo muestran una insuficiencia interna que les inhabilita metafísicamente.

BIBLIOGRAFÍA

F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866; trad. esp., 1903.—A. Castelein, *Matérialisme et spiritualisme*, 1895. R. Pictet, *Étude critique sur le matérialisme et le spiritualisme*, 1896.—F. Klimke, *Der Monismus und seine philosophische Grundlage. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen*, 1911; ed. italiana: *Il monismo*, 2 vols., 1914.—H. Bergson y otros, *Le matérialisme actuel*, 1913. — M. F. Sciacca, *Linee di uno spiritualismo critico*, 1936.—G. A. Wetter, *Il materialismo dialectico Sovietico*, 1948; trad. esp., 1951; *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in des Sowjetunion*, 1952.—R. W. Sellars y otros, *Philosophy for the Future: The Quest of Modern Materialism*, 1949; trad. esp., 1951.—J. M. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, 1950: trad. esp., 1958.—F. P. Alessio, *Studi sul Neospiritualismo*, 1953.—G. Bachelard, *Le matérialisme rationel*, 1953.—N. Licciardello, *Teoria dello spiritualismo integrale*, 1955.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE LA ESTRUCTURA DE MATERIA Y FORMA

1. Formulación de un teorema. 1. Hemos dejado expuestas a la mirada y al juicio del lector dos posiciones exclusivistas ante el problema de la esencia de los entes particulares. Materialismo y espiritualismo son radicalmente insuficientes para proporcionar una explicación filosófica de la singularidad y la multiplicidad de las cosas naturales. Hemos de indagar ahora, por encima de ambas posiciones extremas, la solución superadora.

Tratamos de llegar a una concepción estructural de la esencia de los entes particulares inscritos en órdenes específicos y limitados en la duración. La cuestión lleva inviscerada una doble temática. Uno, en efecto, es el tema de la existencia de una estructura de materia y forma en la esencia del ente particular, y otro, muy distinto, el de la naturaleza de la misma. En este artículo nos ocupamos del primer tema; en el siguiente desarrollaremos el segundo.

2. Tomamos el problema desde su origen. Surgió planteado por dos hechos que no quisimos negar: nuestro encuentro con varios singulares que participan en la misma perfección esencial, y la limitación o finitud temporal expresamente manifestada en algunos de ellos.

Frente a toda posición monista y apoyados en tales hechos, formulamos aquí un doble teorema:

a) El ente particular, como singular inscrito en un orden específico, exige una estructura esencial.

b) El ente particular, como limitado en la duración, exige una estructura esencial.

Ambos teoremas terminan expresando la misma exigencia de estructura real en la línea de la esencia. Pero el hecho que los plantea es distinto: en un caso, la *distinción* de los entes particulares pertenecientes a un mismo orbe específico; en otro, la *limitación* temporal del ente particular. Formulado el doble teorema conjuntamente, podría decirse: la distinción y limitación temporal del ente particular exige una estructura esencial.

3. El hecho de la limitación temporal de los entes particulares hállase involucrado excesivamente de naturalidad. De él se ocupan con todo derecho los científicos experimentales. Pero es indudable que puede ser elevado a la categoría de filosófico. El cosmólogo no puede perderlo de vista, y con todo derecho arranca de él cuando quiere penetrar en la esencia del ente corpóreo. Aunque es también susceptible de ser elevado al nivel de la metafísica, aquí vamos a prescindir de él. Haremos, pues, la demostración del teorema sobre la base del hecho de la inscripción de los entes particulares en órdenes específicos.

2. La estructuración esencial. 1. Tomando de nuevo el problema, indagamos progresivamente su solución. Conviene al efecto demostrar: *a)* que el ente particular singularizado en el seno de la especie es *estructurado; b)* que es estructurado de *potencia y acto,* y *c)* que es estructurado *de materia y forma.*

He aquí una primera aserción: *El ente particular singularizado en el seno de una especie es estructurado en la línea de la esencia.* La demostración puede hacerse desde doble perspectiva metafísica: ontológica y gnoseológica.

He aquí la demostración que llamamos ontológica. Cada ente particular es una totalidad singular formando con otras totalidades singulares distintas de la suya un orden específico. Cada uno de tales entes conviene con todos los demás de su misma especie en algo, a saber, en realizar una determinada perfección esencial. Pero de todos ellos difiere también en algo, por cuanto se distingue realmente de cada uno y de todos juntos. Ahora bien, aquello en lo que con todos conviene no puede ser aquello mismo que de todos le diferencia. En su interna constitución debe haber, por lo menos, dos elementos esenciales: aquel por el que con todos forma unidad específica y aquel por el que de todos singularmente se destaca.

He aquí la demostración que llamamos gnoseológica. El ser particular de cualquier singular incluido en una especie da lugar a un doble modo de conocimiento con su correspondiente doble objeto: el conocimiento abstractivo de su perfección específica y el conocimiento reflexivo de su nota de singularidad. Este doble conocimiento hállase fundado en la realidad, y no meramente en la potencia cognoscitiva, que se limita a registrar lo que en la realidad encuentra. En la realidad del singular hay aquello que puede ser abstraído y lo que es rebelde a toda abstracción, aquello por lo cual está inscrito en la especie y lo que le constituye como tal singular. Aquello por lo que Sócrates es hombre, no puede ser aquello por lo que es Sócrates, pues por lo primero comunica con una multiplicidad de entes y por lo segundo es irreductible a toda comunicación fuera de sí mismo. Como ha dicho últimamente Raeymaker, «la participación en la perfección específica, la relatividad real que religa los individuos existentes en el conjunto de la especie requiere una estructura en la esencia de cada individuo».

2. La estructura demostrada es una estructura real y reales los elementos de la misma, como real era el hecho que dio lugar a la formulación del teorema. Que hayamos dicho que uno de los elementos de la composición se obtiene noéticamente merced a una operación abstractiva del entendimiento no significa que él mismo sea abstracto y no concreto, universal y no particular, ideal y no real. Llegamos a la perfección específica abstrayendo de lo individual porque la especie se encuentra realizada en el individuo. La nota de singularidad se religa a la perfección específica realizándola, y en el individuo tan real es una como otra. Sólo que la perfección específica puede ser simultáneamente participada por una pluralidad de singulares, mientras que la nota de singularidad es intransferible. La misma participación

en la perfección específica se nos ofreció —y así la examinamos más atrás— como un hecho, es decir, como una realidad y no simplemente como una teoría o proyección explicativa del espíritu. Y si el fundamento de esta realidad se encuentra en la estructura, es claro que se tratará de una estructura real que sólo se concibe cuando los elementos de la misma son reales.

3. La estructura esencial de potencia y acto. 1. Decimos, en segundo lugar, que *el ente particular singularizado en el seno de una especie es estructurado esencialmente de potencia y acto.* Que la esencia del ente singularizado en el seno de una especie es estructurada acabamos de registrarlo al demostrar el teorema general que precede. Ahora agregamos que los elementos de esta estructura esencial deben ser expresados con los nombres de potencia y acto. Un principio real potencial y otro actual deben estructurarse en la constitución de la esencia del ente particular que se inscribe en un orden específico. Ya en toda estructura debe haber dos elementos referidos y ordenados, pues, de lo contrario, la estructura misma no gozaría de unidad, y sin unidad no hay realidad particular. Mas para que los dos elementos se encuentren mutuamente ordenados deben comportarse entre sí como lo determinable y lo determinante, es decir, como la potencia y el acto. Desde Aristóteles —que sepamos— la filosofía no ha logrado conciliar de otra manera la unidad absoluta con la interna estructuración. Y por la verdad que encierra, a la conciliación aristotélica seguimos ateniéndonos.

4. La estructura de materia y forma. 1. He aquí nuestra tercera aserción: *el ente particular singularizado en el seno de una especie es esencialmente estructurado de materia y forma.* En terminología filosófica a todo principio real de determinación, a todo acto se llama *forma.* Este término tiene su propio lugar semántico en el ámbito de la esencia. La forma sustancial es, pues, el principio fundamental de determinación esencial del ente particular. Por ella se inscribe el ente particular en una especie determinada y realiza el grado de perfección correspondiente. Por oposición a la forma, se llama *materia* todo principio real de determinabilidad, toda potencia en el ámbito de la esencia estructurada. Por ella se cuenta el ente particular en el número de los singulares sin realizar ningún grado de perfección, pero expresando el modo individual con que resulta afectado el grado de perfección específica al realizarse.

Estamos acostumbrados a demostrar la estructura de materia y forma en los entes corpóreos basándonos en el movimiento, en las transformaciones sustanciales —generación y corrupción— de los seres naturales. Es la ruta que ha seguido la filosofía desde Aristóteles. El lugar propio de la teoría así construida sobre bases aristotélicas se encuentra en la filosofía

natural —cosmología y psicología—. Éste, empero, no es el lugar en que hemos encontrado el problema que traemos entre manos. Nosotros nos situamos, desde el primer momento, en una dimensión formalmente metafísica. Y queremos saber si el hecho de la participación de los singulares en el mismo grado de perfección específica debe abrirnos a una concepción hilemórfica de la esencia.

Que la esencia de los singulares inscritos en una especie es estructurada de potencia y acto es una verdad que tenemos conquistada. Lo que importa ahora es saber si los principios reales de estructuración que hemos llamado potencia y acto deben ser expresados, en el plano de la esencia, por los términos de materia prima y forma sustancial.

2. La estructura hilemórfica de la esencia singularizada en la especie se nos presenta bajo el imperativo de la necesidad. Porque varios individuos participan en la misma perfección específica, en cada uno de ellos debe haber esa formalidad estructural que les religa en el seno de la especie y les separa de cualquier otro repertorio de seres específicamente diferentes. Pero debe haber también un principio estructural como término de relación de la forma para que el individuo pueda, constituyéndose como tal en el seno de la especie, destacarse de los demás individuos. Por oposición a la *forma sustancial,* nombre con que se conoce el primer principio, se llama a éste *materia prima.* Por la forma, pues, varios entes pueden ser hombres: por la materia, los hombres pueden ser varios.

Adviértase aquí, a modo de conclusión general, que la materia prima y la forma sustancial no son entes ni otras realidades cualesquiera que por sí mismas puedan tener positividad y valor. Fuera de la esencia que con su unión constituyen, materia y forma no son. En el seno de la esencia son principios reales indisociables mientras la esencia dura. Penetrativamente abrazadas, materia y forma constituyen la esencia, ese principio ontológico cuya estructuración con el principio de existencia da lugar a la estructura fundamental del ente particular.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, Física, I, 7-9; *Metafísica,* VII, 3; XII, 1-5.—Santo Tomás, *In I Physic.,* lect. 12-15; *In VII Metaph.,* lect. 2; *In XII,* lect. 1-4; *De ente et essentia; De principiis naturae.*—A. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes,* 1888.—C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie,* 1890.—F. Sanc, *Sententia Aristotelis de compositione corporum,* 1928.—P. Descoqs, *Essai critique sur l'hylemorphisme,* 1928.—P. Hoenen, *Filosofia della natura inorganica,* 1950.

Artículo IV.—Naturaleza de la estructura de materia y forma

1. La forma y su función. 1. Acabamos de mostrar que la inscripción de los singulares en un mismo grado de perfección específica exige una estructura esencial de materia y forma. A la misma

conclusión se puede llegar por el examen de la limitación en la duración. Pretendemos ahora dar un paso más estudiando la naturaleza de la estructura de materia y forma. Para ello es preciso examinar el papel respectivo de ambos elementos en la constitución interna de la esencia.

Comenzamos por la forma. Destacarla y diferenciarla de la esencia específica tiene capital interés para nosotros. Bastaría advertir que la forma es singular o está singularizada en cada ente concreto para dar por despachada la cuestión cerrando toda posibilidad de fusión o confusión con la esencia específica. Pero hay dos hechos que nos prohiben el empleo de tan sencillo expediente. Uno, el que la esencia específica de alguna manera está incardinada en cada singular. Consiste el otro en el carácter común o comunitario que parece poseer toda forma. Tal vez se encuentre en esa doble circunstancia la razón de que algunos filósofos hayan sostenido que la esencia de la especie es la forma misma. La esencia del hombre, por ejemplo, sería el alma racional. Una simple consideración puede poner fuera de lugar semejante teoría. Aunque la esencia de la especie abstrae de la materia singular, no prescinde de la materia común. De ahí que la noción específica de hombre implique la idea de cuerpo y, por lo mismo, que la humanidad no pueda identificarse con el alma que, como forma sustancial, es propia de cada compuesto. Esta *propiedad* de la forma no es obstáculo a una cierta comunicabilidad de la misma por virtud de la cual puede encontrarse en varios sujetos de la misma especie. La comunicabilidad o comunidad de la forma no significa que se encuentre reproducida de idéntica manera en los distintos singulares de la especie. Quiere expresar más bien su carácter de incompleción. Por tanto, muestra la necesidad de un principio que la complete, la acabe o la termine.

2. Debemos distinguir dos funciones primigenias de la forma. En el ámbito de la entidad de los entes finitos inscritos en el orden universal, la forma recibe el ser de la existencia. En la línea de la esencia de los entes limitados en la duración y singularizados en el seno de un mismo grado de perfección específica, la forma da el ser a la materia. La recepción, empero, no tiene lugar sin algún don ni la donación se produce sin recibir algo. La forma da a la existencia limitación y recibe de ella proyección universal. Según vimos en el capítulo anterior, el ente finito se constituye con los dos principios que en mutuo abrazo desempeñan esa doble función. Sin perderlo de vista, agregamos ahora que la forma da a la materia especificidad y recibe singularidad. La esencia misma se constituye de los dos principios que, en mutuo abrazo también, cumplen esa doble función.

La forma, pues, da el ser. Mejor diríamos que hace a la materia ser en acto. Esta función nos lleva a determinar la naturaleza de la forma. Hay que ponerla en el acto. No se trata de un ser en acto. La forma no es un ente, sino un principio de él. La forma es el acto de la esencia y, como tal, el principio de la perfección. Aristóteles decía de ella que era algo divino y óptimo y apetecible. «Santo Tomás comenta a este respecto una fórmula aristotélica a la que concede extraordinaria importancia: *Forma est quoddam divinum et opti-*

mum et appetibile. Unicamente que en el caso de las sustancias materiales, no es por ella sola, con independencia de su relación a la materia, por lo que la forma presenta tales caracteres, sino que, por el contrario, es el compuesto de materia y forma el que en ella y por ella llega a la unidad y a la existencia. En este sentido es preciso decir de la forma que es una especie de semejanza, aunque imperfecta, del acto primero; es siempre un bien, mientras que la privación tiene simpre razón de mal. *Ipsa igitur similitudo divini actus in quacumque màteria existens est forma eius.* Si todos los seres imitan a Dios, que es el primer acto, es en tanto que tienen formas por las que son en acto. Si, pues, la forma es excelente y deseable y divina, es porque es el acto y la perfección de la potencia, o hasta, por así decir, su bien, del mismo modo que vemos que todo ser desea su propia perfección, que es persistir en el ser»[3].

2. El papel de la materia. 1. Examinemos ahora el papel que debe jugar la materia en el compuesto. Mientras la forma se nos ofrece como principio de perfección y de especificidad, la materia se nos mostrará como principio de potencialidad y de singularidad. Pero antes tenemos que exponer cómo nos encontramos con ella. Nos referimos a un conocimiento de su naturaleza. Que la materia existe fue determinado y, por tanto, conocido en el artículo que precede, al dar la prueba de la estructura esencial explicativa de los hechos de que hemos partido. Con esta prueba se nos invitába a concebir la materia como potencia en el orden de la esencia. Ello parece significar que la materia primera es potencia pura, esto es, potencia y nada más. Pero nuestro entendimiento se mueve en el ámbito de lo actual y cuando piensa algo por medio de conceptos suele apoyarse en representaciones previas. ¿Cómo concebir un elemento cuya naturaleza consistiría en pura potencialidad sin posibilidad de ser imaginado o representado?

Más atrás nos hizo frente una cuestión más grave, cual era la del conocimiento de la nada. No se trata ahora de una pura negación, sino de algo positivo; pero no es nada actual y, por ello, no es término inmediato y directo de un pensamiento. Queremos decir que la materia no puede ser conocida por sí misma. No debe ello causarnos demasiada pena. Observamos, en efecto, que tampoco existe por sí misma, sino por la forma, y precisamente en la estructura que con ella realiza en el seno de la esencia. Sospechamos, pues, que la materia puede ser conocida en las mismas condiciones de efectividad que la caracterizan, es decir, por la forma y como elemento estructural de la esencia. Captamos, en efecto, la materia prima por medio de la forma en relación a la cual se realiza.

2. De ahí la peculiar función de la materia cuya naturaleza va a consistir en la potencialidad pura. La materia es el sujeto de la forma. Proporciona a ésta el elemento del que ella debe ser acto. Lo cual es suficiente para decir que la materia sólo es ser en potencia. Sólo eso, pero eso y nada más que eso.

[3] Forest, A., *La structure métaphysique du concret selon S. T. d'A.*, 2.ª ed., pág. 210. Véanse allí las referencias a los textos de Aristóteles y de Santo Tomás.

Quieren algunos autores, en seguimiento de Platón, que la materia no sea ni siquiera eso. La han concebido como negatividad pura emparentándola con el no ser. Es la teoría de la materia como privación de ser. No han encontrado medio alguno entre el ser y el no ser. Pero ya Aristóteles descubrió este medio en el *poder ser* al examinar el devenir y querer dar cuenta del término *a quo* de lo devenido. Como de nada nada deviene, debe devenir de algo. Este algo no debe ser en sí ni siquiera ser ya, es decir, ser actual. Debe, pues, tener realidad sin gozar de actualidad. Trátase de un simple poder ser o capacidad real al que corresponde el nombre de potencia.

La función de la materia es equivalente a la de la potencia, con la cual se identifica sin residuo alguno. *Potentia materiae non est aliud quam eius essentia*[4]. No debe concluirse de ello que el ser de la materia consista en una relación. No es lo mismo ser relativo que ser relación. La potencia misma no debe ser definida como una pura relación al acto, sino como el principio que sostiene esa relación. Igual sucede con la materia: es una realidad relativa a la forma. Pensarla fuera de esta relación o identificada con ella significa intentar definirla al margen de las condiciones de su efectividad y, en consecuencia, destruirla.

3. La unión de materia y forma. 1. Las relaciones entre la materia y la forma están regidas por la solidaridad y la compenetración. Tan íntima es la compenetración y tan efectiva la solidaridad, que debe afirmarse la causalidad recíproca de la materia y de la forma. La materia es causa de la forma en cuanto es su sujeto. La forma es causa de la materia en cuanto le da el acto. La causalidad recíproca sólo puede ser entendida desde esa diferente perspectiva. La materia es causa de la forma sustentándola como sujeto en el cual existe. La forma es causa de la materia haciéndola existente en acto. Una es por la otra y la otra por la una. De aquí que la materia y la forma sean recíprocamente relativas y posean la misma existencia. Y existencializadas, la materia y la forma constituyen una esencia particular, concreta, singular. Hay en ella una unidad sustancial que trasciende la del mero agregado. La esencia concreta resulta de ellas. La unión de materia y forma se explica en función de la causalidad recíproca. La esencia particular surge de la materia y la forma sin necesidad de vínculo alguno que las religue y ate. *Ex materia et forma fit unum nullo vinculo extraneo eas colligante*[5].

2. Con la apelación de Suárez a un modo de unión implícito en el compuesto se abre un proceso histórico que, mezclado a otros intereses especulativos, romperá el dualismo sustancial para recorrer todos los caminos del monismo o avanzar hacia las concepciones trialistas de la esencia. Tiene ello particular repercusión en el dominio antropológico.

---

[4] I, q. 77, a. 1 ad 2.
[5] *II Contra Gentes*, c. 58. Adhuc.

En cuanto cuerpo y alma fueron concebidos como realidades independientes y se advirtieron sus caracteres contrapuestos surgió el problema de su unión para constituir el hombre. Y apenas surgido el problema de la unión de alma y cuerpo aparece, con la solución accidentalista, el pseudoproblema de sus mutuas relaciones en el orden causal eficiente. La antropología moderna —del racionalismo, empirismo e idealismo— se mueve sobre estos supuestos. Pero la unión accidental de cuerpo y alma no se resigna a tolerar el dualismo de principio en la unidad de la esencia, y tarde o temprano, debe caer en la concepción monista —espiritualismo o materialismo— de la esencia humana. Tal vez por ello la antropología contemporánea que se sitúa en la misma línea problemática haya buscado un tercer elemento para anudar el cuerpo y el alma produciendo una unión menos accidental y más permanente. De esta manera ha derivado la filosofía a las concepciones trialistas de la esencia humana.

Ya Kierkegaard defendió una teoría del hombre como síntesis de cuerpo y alma sustentada por el espíritu. El hombre —dice en *El concepto de la angustia*— es una síntesis de lo psíquico y lo corpóreo; pero una síntesis inconcebible cuando los dos términos no son unidos por un tercero. Este tercero es el espíritu.

La antropología trialista llegará con el irracionalismo de Klages a la cumbre de la exasperación y la tragedia. Ahora el hombre está constituido por tres estratos —cuerpo, alma y espíritu— sin posible ensamblaje para constituir una estructura esencial. Los dos primeros estratos forman aún una función totalizadora sirviendo de soporte a la vida. Pero el tercero es adversario de la vida. Veamos cómo se explica Klages. La vida se halla cargada de *cosmicidad*. El mundo que nos rodea y del cual tenemos conciencia no es extraño a nosotros mismos, como algo situado fuera. Por el contrario, el hombre como portador de vida hállase en íntima relación con el torbellino universal y asiste gozoso al pleamar y bajamar de la temporalidad. Alma y cuerpo constituyen una unidad vital en la cual «el alma es el sentido del fenómeno corpóreo, y el cuerpo es el fenómeno del alma». El espíritu, en cambio, es enemigo de la vida. Entre ésta y aquél hay una grave fisura. Como poder acósmico tiene el espíritu una tendencia a introducirse en el seno de aquella unidad vital y a producir el desgarramiento del alma y el cuerpo matando la sede misma de la vida.

Max Scheler, el gran antropólogo contemporáneo, representa en principio una nueva forma de trialismo en la línea de Klages, pero lo supera pronto en el dualismo vida-espíritu. El hombre pertenece al repertorio de seres que componen el mundo biopsíquico. Cuatro grados distingue Scheler en él: impulso inconsciente, instinto, memoria asociativa e inteligencia. Este último es poseído también por los animales superiores. Para Scheler, las experiencias de Köhler en Tenerife son concluyentes: el animal tiene inteligencia. Entonces la pregunta surge por sí misma: ¿se diferenciará el hombre del animal esencialmente? Para ello deberá el hombre ser soporte de un nuevo grado entitativo ausente en el animal. Scheler observará que el hombre tiene cuerpo y alma como el animal y, además, *razón*, es decir, *espíritu*. En esto

consiste su diferencia esencial del animal. Después de establecer que las propiedades del espíritu son la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo, pone la esencia del espíritu, y, por tanto, el constitutivo formal del hombre, en el conocimiento ideatorio de las esencias. Pero Scheler va buscando el establecimiento de la identidad de alma y cuerpo. Para ello emprende una crítica de la concepción tradicional de la naturaleza del hombre sobre el precario modelo de la teoría cartesiana. Con un dogmatismo digno de mejores intenciones afirma que «no existe un alma sustancial», que «es una y la misma vida la que posee, en su *ser íntimo*, forma psíquica, y en su *ser para los demás*, forma corporal», para concluir: «así, pues, la materia y el alma, el cuerpo y el alma, o el cerebro y el alma, no constituyen una antítesis ontológica en el hombre».

Una antítesis ontológica no, ya que no son realidades individuales independientes y contrapuestas, como falsamente se había imaginado Descartes; pero sí constituyen alma y organismo una contextura esencial como principios de cuya correlación resulta la esencia que, abrazada a la existencia que le es propia, da lugar a la estructura ontológica del hombre. De esta manera, el grave problema de la antropología moderna versando sobre el modo de unión del alma y el cuerpo, carece de dificultades. Organismo y alma se dan sustancialmente unidos por modo material-formal. La causalidad intrínseca explica el influjo de ambos principios que se comportan entre sí como la materia y la forma, como la potencia y el acto. La interacción por vía de eficiencia, es decir, la causalidad extrínseca, se da únicamente entre seres, no entre los principios constitutivos de un ser.

BIBLIOGRAFÍA

A las obras indicadas en la bibliografía del artículo anterior y a las de los autores citados en el presente deben agregarse: A. FOREST, *La estructure métaphysique du concret selon Sain Thomas d'Aquin*, 1931; 2.ª ed., 1956.—N. J. J. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être*, 1946.—A. REBOLLO PEÑA, *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás. Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo*, 1955.

Capítulo III

LA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

Artículo I.—El ente móvil

1. El hecho del movimiento. 1. Estudiado el ente particular *in facto esse*, procede tratarlo *in fieri*. Plantearemos, pues, el problema del ente móvil. De él hacemos ahora el objeto material de nuestra preocupación. Mas como no debemos abandonar la índole metafísica de nuestro problema, nos ocuparemos precisamente de la entidad del ente móvil.

El estudio del ente particular, finito y limitado en la duración, nos llevó al reconocimiento de las estructuras metafísicas de esencia y existencia y de materia y forma. Sin perderlas de vista, avanzamos ahora para estudiar el mismo ente particular teniendo siempre presente su mutabilidad. Reconocemos de buen grado que la mutabilidad sólo por la finitud es tolerada. En la estructura propia de ésta tendrá aquélla su fundamento último. Mas no habiendo correlación perfecta entre la finitud y el movimiento, no podemos hallar en la estructura de esencia y existencia la raíz próxima de la mutabilidad. Reconocemos también que hay determinadas mutaciones que sólo tienen asiento en los entes corpóreos estructurados de materia y forma. Mas como otros movimientos trascienden de la corporeidad, tampoco podemos poner en su peculiar estructura el fundamento inmediato de toda mutación. De este modo, nos abrimos a la esperanza de encontrar nuevas estructuras metafísicas en el seno del ente particular.

2. Comenzamos por registrar el hecho sobre el que edificaremos el nuevo interrogante metafísico. Ya nos hemos referido muy atrás al hecho general del movimiento con su triple formalidad de movilidad, actividad y tendencia. Prescindamos, por ahora, de estas dos últimas, para centrar la cuestión en la primera.

El ente particular se nos presenta como sujeto pasivo de un variado repertorio de movimientos. Diríase que cada ente finito es un móvil siempre en acto. Desde los griegos se viene concibiendo el universo como el conjunto

de las cosas que se mueven. La primera nota de los entes concretos— unión de materia y forma existencialmente realizada— que constituyen el mundo de nuestra experiencia es, probablemente, la de su *mutabilidad*. No afirmamos con esto que la mutabilidad constituya la esencia de ninguno de ellos, que sea su constitutivo formal; decimos, simplemente, que la mutabilidad real es la primera de las propiedades que nos ofrecen los entes del cosmos, un consecutivo de la existencia de los mismos.

Ya la experiencia externa nos muestra que algunos entes se mueven. Conocemos, en efecto, que hay entes que se mueven en el espacio cambiando de situación respecto a los objetos de su contorno. Advertimos también en los seres una variedad de mutaciones respecto de sí mismos, como huellas del tiempo transcurrido. La experiencia interna corrobora también la existencia del movimiento. Cada cual puede observar su propio movimiento como un hecho vivido y no meramente pensado. También nosotros somos entes móviles. Percibimos en nosotros mismos todo un repertorio de movimientos que ora son producto de la actividad de otros seres, ora resultado de nuestra propia actividad.

3. Insistir en la determinación de los hechos es ganar tiempo con vista a la solución del problema que plantean. Llevamos nuestra preocupación sobre la movilidad, sobre el movimiento en cuanto tal, abstracción hecha de toda otra formalidad involucrada en el mismo. Suele expresarse hoy el movimiento con el término «evolución». Y se entiende la evolución de dos maneras, como homogénea y como heterogénea. Tiene esta última su manifestación experiencial en la *aparición* de una realidad que todavía no era, o en la *desaparición* de una realidad que ahora ya no es. Se conocen también con los nombres de *generación* y *corrupción*. Se aplicaban antiguamente sólo a los individuos; se extienden también hoy a las especies. Para que en la generación se cumpla la noción de movimiento deben tener plenitud de sentido las expresiones «todavía no era» y «ya no es». La absoluta novedad del ser y el anonadamiento absoluto no son formas del movimiento. Sólo cuando hay dos términos entre los cuales se produce la evolución puede soportarse el movimiento. Pues bien, cuando los dos términos se encuentran «distanciados» y se comportan como realidades diversas, aunque converjan en la materia cósmica, la evolución se dice heterogénea. Y se dice evolución homogénea si los dos términos se encuentran interreferidos a la unidad —identidad— del sujeto que cambia.

Parece que sólo la evolución homogénea tiene un alcance universal de orden ontológico. La evolución heterogénea tiene, a lo sumo, universalidad física o cosmológica. Por eso, nuestro punto de partida debe quedar circunscrito al hecho de la evolución homogénea. Se trata del movimiento de que el ente particular es sujeto sin afectarle esencialmente en su identidad. Es el hecho de la mutación y el perfeccionamiento sin cambio esencial.

4. También este hecho ha sido exagerado por unos y anulado por otros. Es explicable. La movilidad es sugestiva y la expansión del ente misteriosa.

Nos cuenta Platón que los poetas Homero y Hesiodo, cuyos nombres están inscritos entre los de los primeros sabios, eran partidarios del devenir universal. Lo formulación de esta teoría adquiere vigencia filosófica en la obra de Heráclito, quien sustantivando la mutabilidad viene a representar el momento de la exageración de nuestro hecho. Frente a la teoría de Heráclito, configura Parménides su filosofía de la universal estaticidad, que representa el momento de la anulación del mismo hecho. Sistemas filosóficos gravitando sobre la anulación del movimiento o sobre su exageración se encuentran en todas las épocas de la historia de la filosofía. No es necesario describirlos. Con haber advertido su impulso original en la extorsión del hecho incuestionable de la evolución es suficiente, por ahora.

2. Un interrogante metafísico. 1. Ante ese hecho, una serie de interrogantes nos pone en presencia de un problema cuya última solución es de índole metafísica. ¿Qué exige el ente particular para estar constituido en sujeto de movimiento? ¿Cuál es el fundamento de la movilidad de los seres? ¿De dónde emana la posibilidad misma de la mutación? Estos interrogantes pueden ser formulados también con sentido de antinomia. ¿Cómo puede un ente particular, que ya es, devenir, es decir, llegar a ser? El movimiento o devenir implica, en efecto, el no ser; para llegar a ser algo, es preciso comenzar por no serlo. Por otra parte, lo que ya es no puede devenir; nada puede llegar a ser lo que ya es. Ser y devenir se oponen. ¿Cómo, pues, se alían en la unidad del ente móvil? ¿No será la realidad móvil el lugar de la antinomia y la contradicción?

2. Esta antinomia del ser y el devenir constituyó el viejo problema de la filosofía presocrática. La incompatibilidad advertida por los griegos entre el ser y el movimiento parece gozar todavía de vigencia. Y esta antinomia pone en marcha el nuevo problema metafísico. Para acabar de perfilarlo bastan las siguientes consideraciones. «Para devenir alguna cosa, sabio o rico, por ejemplo, es preciso no serla, sino ser ignorante o pobre, pues yo no llego a ser lo que ya soy; no adquiero lo que ya poseo, sino que llego a ser lo que no soy; adquiero lo que no poseo. Entonces, ¡no hay lugar para el ser en el devenir! Pero, inversamente, lo que es, por lo mismo que es, no deviene; el que es sabio no puede llegar a serlo; luego, para el movimiento no hay lugar en el ser. En una palabra, si lo que es no deviene y si lo que deviene no es, ¿cómo reconciliar el devenir y el ser? ¿Se pretende que el ser devenga? ¿Qué se contestaría a la pregunta: ¿de dónde viene? ¿Viene del ser? Entonces, puesto que es ya antes de devenir, no hay necesidad de devenir para ser? ¿Viene del no ser? Pero, ¿cómo la nada puede devenir algo? En las dos hipótesis existe la misma imposibilidad: el ente no puede ser engendrado ni comenzar. ¡Si hay devenir no hay ente; y si hay ente no hay devenir! ¿Puede, pues, existir el devenir sin que el no-ser o la nada sea? ¿Puede existir el ser sin excluir el devenir?» [1].

[1] MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, ya cit., págs. 340 y sigs.

3. Las implicaciones de la movilidad. 1. Queda patentizado que hay entes particulares que se mueven y elaborado su problema metafísico. Indagamos ahora la significación fenomenológica del movimiento. Es una tarea previa a la explicación ontológica del mismo.

Por lo pronto, el movimiento es algo que *acontece a un sujeto* y significa el *tránsito de un término a otro*. En todo movimiento intervienen, en efecto, estos tres factores inexcusables: un sujeto —el ente particular— en el que el movimiento se produce, y dos puntos —inicial y terminal— entre los cuales se realiza.

La referencia al sujeto es ciertamente imprescindible. Él es la realidad que se mueve. El movimiento no es sustante o sustantivo, sino inherente o adjetivo. Quien comienza sustantivando el movimiento, acabará haciéndolo inexplicable. Por querer explicar el movimiento desde el movimiento mismo, Parménides y Heráclito se vieron imposibilitados para conciliar el ser y el devenir, anulando éste en aquél o aquél en éste. El enfoque y tratamiento de un problema deben hacerse respetando los hechos. Y necesitó la filosofía el poderoso genio de Aristóteles para enfocar la investigación sobre el movimiento desde el punto de vista del *ente que se mueve*, es decir, desde las condiciones de su misma efectividad. Así pudo ver claro que el devenir es un tránsito, en el ente real, de lo que *todavía* no es a lo que *ya* es, y no un mero paso del no ser al ser o del ser al no ser. Sólo necesitó Aristóteles cargar de significación ontológica a los adverbios «ya» y «todavía» para dar una explicación cumplida del movimiento y resolver la antinomia del ser y el devenir, atenazadora, por tanto tiempo, de la mente griega.

Diremos, pues, que el ente, moviéndose, pasa de un término a otro. De estos dos términos, lo primero que conviene decir es que deben encontrarse referidos al sujeto que se mueve. Acontece así hasta en el movimiento local. Estamos habituados a una imagen demasiado espacial del movimiento. Cuando un ente se desplaza desde A hasta B, el movimiento sufrido no es el espacio entre ambos puntos. La concepción física llama al espacio recorrido por el móvil, trayectoria. Ésta es secuencia del movimiento y, por tanto, lejos de servir para explicarlo, está necesitada del movimiento para justificarse como tal trayectoria. Tampoco debemos temporalizar nuestra concepción del movimiento. El tiempo empleado por un sujeto al moverse es también secuencia del movimiento. Por lo mismo, no se explica el movimiento por el tiempo, sino al revés. El físico, preocupado por explicar el movimiento como tal, podrá apoyarse en la doble coordenada espacio-tiempo, y, analizando sus relaciones respecto del móvil, ganará el concepto de velocidad, otra categoría que, lejos de explicar el movimiento, está necesitada de él para explicarse. No. Los términos entre los cuales se produce el movimiento deben ser intrínsecos al sujeto que se mueve. El móvil ampara y anuda los términos del movimiento. De esta manera, la duplicidad de los términos se sintetiza en la unidad del sujeto. Diríase mejor, en la identidad del sujeto,

pues el móvil se distiende a los dos términos del movimiento abrazándolos en su unidad a lo largo del cambio.

Todavía más. Los términos del movimiento hállanse referidos al sujeto, no independientemente, como dos cosas a una tercera, sino como dos principios constitutivos a aquello que de su conjunción resulta. Estos términos son *constitutivos* del sujeto que se mueve. Y el movimiento es la expresión misma y la manifestación más cumplida de la contextura interna del móvil. Entonces, más que de una referencia al sujeto, se trata de una interreferencia de los términos del movimiento en la cual cobra positividad el móvil. Se patentiza ahora algo que expresamos más atrás. La mutabilidad no es un *constitutivo* de la esencia del ente móvil, sino un consecutivo del mismo. Constitutivos de la esencia del móvil serán los dos términos del movimiento penetrativamente abrazados y existencialmente realizados. El movimiento es el despliegue del ente sobre aquellos dos principios constitutivos de su esencia realizada. La movilidad es para el ente particular algo que, sin constituir su esencia, brota, sin embargo, de ella, expresándola. Y porque la expresa nos la clarifica. De aquí que la movilidad sirva de base para una inquisición inductiva de la esencia del ente particular. Es la tarea que aquí estamos realizando.

2. Veamos ahora las consecuencias del movimiento para el móvil. Cuando yo me muevo, yendo, por ejemplo, de un sitio a otro o pasando de un pensamiento a otro, es mi ser íntegro quien ha sufrido un cambio. Soy yo, ciertamente, quien ha cambiado de lugar o de pensamiento y no otro por mí o algo en mí. El movimiento es una modificación que afecta a la realidad íntegra de mi ser particular. Sin embargo, no por eso me he convertido en otro hombre, y menos en otra realidad no humana; por el contrario, mi identidad ha sido mantenida a lo largo del cambio sufrido. Así me lo atestigua la experiencia y lo reconocen los demás hombres. De otra manera, la vida sería el más tenso esfuerzo por conseguir la inmovilidad más estricta, ya que el interés por permanecer en la realidad que se es, constituye la ley universal de toda existencia. Nuestro mundo sería víctima de una tragedia ontológica, pues el ente se hallaría sometido a dos leyes contrarias: la de la actividad, que sigue a toda existencia y en el ente finito no se ejerce sin mutación, y la de la perseverancia en el ser.

Así, pues, cuando el ente particular se mueve sin dejar de ser el mismo, es la realidad íntegra de su ser —su realidad *sustancial,* diríamos— la que sufre el cambio, sin convertirse, empero, en *otra* realidad sustancial. La modificación que el movimiento ocasiona en la realidad sustancial del ente particular es una modificación no-sustancial. En pocas palabras: el movimiento ocasiona en el ente particular una modificación accidental de su modo sustancial de ser.

3. Estas últimas palabras están cargadas de gravedad, y son necesarias nuevas descripciones para clarificar su significado. Para ello nos situamos de nuevo ante el movimiento sin abandonar la referencia al sujeto ni desaten-

der los dos términos del mismo. La evolución homogénea sienta sus reales sobre los entes móviles, sobre sujetos que cambian. El sujeto debe *ser* para poder *cambiar;* debe ser *sí mismo* para poder *devenir* y ser afectado por el cambio. De la nada, nada deviene. La primera implicación de la movilidad es la *determinación* de su sujeto como condición de la posibilidad misma del movimiento. Pero tampoco nada deviene a la nada. Como no es origen, la nada tampoco es meta del devenir. El sujeto del movimiento no sólo debe ser determinado; ha de ser también permanente. La segunda implicación de la movilidad ha de ser buscada en la *permanencia* del sujeto que cambia, nueva condición de posibilidad del movimiento. Unida a la anterior, puede formularse así: la movilidad implica la identidad permanente de un sujeto determinado.

La condición de posibilidad de algo no es, empero, la razón de su efectiva realidad. La real movilidad de un sujeto implica también la *determinabilidad* intrínseca del mismo. Sólo ella da razón de las determinaciones sucesivas que el cambio introduce en el móvil. La escuela lo expresaba en estos términos: *quidquid movetur habet in se potentiam subiectivam realem.*

Pareciera que nos amenaza la contradicción por haber exigido, simultáneamente, determinación y determinabilidad en el mismo móvil. Mas hay que advertir la diversa relación de esa doble exigencia. La determinación es de tipo «sustancial»; la determinabilidad, sólo de orden accidental. La evolución homogénea no modifica la individualidad del ente particular existencial y sustancialmente determinado; se limita a procurarle nuevas perfecciones accidentales que, sin hacerle «otro», le hacen de «otra manera».

Con esto estamos en condiciones de formular la ley fenomenológica de la movilidad: *el movimiento implica la identidad de un sujeto sustancialmente determinado y accidentalmente determinable.*

Lo que llevamos dicho parece estar invitándonos a registrar en el ente móvil una estructura real de sustancia y accidentes. Como sujeto sustancialmente determinado, el ente móvil debe poseer, anclado en el principio mismo de determinación un principio de determinabilidad que el movimiento va actuando sucesivamente en las diversas líneas del desarrollo evolutivo.

BIBLIOGRAFÍA

K. KÖLLN, *Sein und Werden,* 1934.—S. HERING, *Das Werden als Geschichte,* 1939.—G. MADINIER, *Conscience et mouvement,* 1938.—J. RIVAUD, *De la matière à l'esprit,* t. II: *La réalité du mouvement,* 1946.—C. GIACON, *Il divenire in Aristotele,* 1947.

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: EL SUSTANCIALISMO Y EL ACCIDENTALISMO

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas.

1. El análisis del movimiento, tal como ha sido hecho en el artículo anterior, nos abre a la esperanza de comprender el ente móvil como una sustancia siempre abierta a nuevas determinaciones

accidentales. Sin embargo, en los tiempos modernos de la filosofía se quiso cortar esta esperanza. Con la especulación nominalista de Occam, postulando que el único medio de conocimiento natural es la intuición, se impulsa la filosofía por una ruta de la cual no ha sido todavía suficientemente liberada. La metafísica moderna se vincula, en efecto, a esa central afirmación de la noética occamista. Las consecuencias ontológicas de semejante postulado se dejaron sentir muy pronto. Ya en tiempo de Occam se perdieron las estructuras metafísicas de lo real. Los elementos de tales estructuras se escinden diferenciándose como una cosa de otra o se identifican plenamente. En este último caso, la identificación suele resultar de la absorción de un elemento por el otro. Y de la absorción a la negación de aquel elemento que no conste a la intuición concreta no queda más que un paso. Sobre la base de esa ruptura ontológica, producto del nominalismo en la escolástica decadente, llegará la filosofía moderna a dos exclusivismos contrapuestos, que pueden ser designados con los nombres de *sustancialismo* y accidentalismo o *actualismo*.

2. Veámoslo en sus razones de origen. Habida cuenta de que el hombre posee dos facultades de conocimiento natural —la sensibilidad y la racionalidad—, bajo el imperativo de la intuición concreta quedaban trazadas dos vías, independientes y paralelas, para el discurrir filosófico. La vía de la intuición racional fue seguida por ese vasto movimiento filosófico que se conoce con el nombre de *racionalismo*, y que va desde Descartes hasta Wolff. La de la intuición sensible fue elegida por el movimiento filosófico paralelo que designamos con el nombre de *empirismo*, y que va desde Locke hasta Hume. Los filósofos vinculados a la intuición racional niegan el valor de la experiencia sensible y concluyen en el *sustancialismo*. Los que siguen la vía de la intuición sensible, niegan la contribución activa del entendimiento en el ejercicio cognoscitivo, y terminan estableciendo el *accidentalismo*. Unos y otros, sustancialistas y accidentalistas, rompen la estructura metafísica de sustancia y accidentes.

2. La tesis sustancialista del racionalismo. 1. Por sustancialismo entendemos aquel sistema filosófico que tiende a la anulación de los accidentes y reduce la realidad a sustancia. La vieja idea aristotélica de la distinción entre la sustancia y los accidentes, desarrollada en el plano metafísico por los escolásticos del siglo XIII, recibe duros golpes, con la especulación nominalista de Occam y de N. de Autricuria. Según el occamismo filosófico, únicamente podemos referirnos cognoscitivamente a realidades que se encuentren en el término de una intuición concreta. Cuando semejante instrumento de conocimiento quede desvinculado de la sensibilidad y se convierta en intuición racional, se habrán puesto las bases para el establecimiento del sustancialismo puro.

Tal peripecia histórica aparece con el racionalismo. Descartes renunciará a los sentidos por ver en ellos testigos fluctuantes de los cuales sólo se

pueden esperar testimonios incoherentes. Malebranche exigirá a la razón liberarse del comercio de los sentidos hasta para el conocimiento de los cuerpos; sólo así podrá el alma reconcentrarse sobre sí misma y aplicarse a la intuición de la idea clara y distinta de extensión que representa su naturaleza. Espinosa sólo quedará tranquilo tras esta decidida proclamación: *nego experientiam.* La filosofía tendrá que renunciar al rico mundo ofrecido a la sensibilidad. La renuncia de la sensibilidad y de su mundo está exigida por la contraposición alma-cuerpo en el sujeto cognoscente. Para el racionalismo, el hombre es sólo alma y, cognoscitivamente, razón —intuición racional—. Abrazado a un dogmatismo que nos ponga a cubierto de toda duda, el racionalismo deberá postular que la realidad está, fiel y exhaustivamente, representada en las ideas. La idea debe ser la misma cosa concebida. En la idea, pues, habrá que buscar los elementos todos —materiales y formales— de la realidad.

Con el abandono de la sensibilidad y el uso exclusivo de la intuición racional el universo de los accidentes se difumina poco a poco hasta concluir anulándose enteramente o insertándose, para sobrevivir, en la sustancia. Comienzan por perder el nombre. El racionalismo no hablará de accidentes, sino de atributos, modos, modificaciones. Terminan por constituir la esencia de la sustancia. Descartes hablará de una sustancia corpórea cuya esencia íntegra consiste en la extensión, y de una sustancia espiritual cuya esencia se agota en el atributo pensamiento. Las demás propiedades de la materia y del espíritu son simples modificaciones de esos atributos sustanciales. *Res cogitans* y *res extensa* se distribuyen el ámbito entero de los entes particulares. Malebranche pondrá en Dios el atributo «extensión inteligible», de la cual derivamos, en cuanto extensión, el mundo de los cuerpos, y en cuanto *inteligible,* el universo de los espíritus finitos. Espinosa relacionará toda la realidad a una sustancia única —*Deus sive natura*— dotada de infinitos atributos, asimismo infinitos, y de los cuales sólo conocemos dos: la extensión y el pensamiento. Los cuerpos y los espíritus son modos particulares de esos atributos expresivos de la sustancia divina. Traduciendo la sustancia no pueden distinguirse metafísicamente de ella.

Con la entrada de Leibniz en el escenario filosófico del racionalismo, pareciera que iban a cambiar las cosas. Grande es sin duda su avance sobre Descartes en orden a la determinación del concepto de sustancia, y meritorio su esfuerzo por superar el monismo de Espinosa y llegar a una clara y absoluta afirmación de pluralismo. Mas no consiguió vencer el desenfoque inicial del planteamiento racionalista del problema de la sustancia, consistente en preguntar por ella cual si fuese un ente particular total y completo y no uno de los elementos de la esencia íntegra del ente móvil. Nada mejor que el siguiente texto para verlo con claridad. «Puesto que las acciones y pasiones pertenecen propiamente a las sustancias individuales (actiones sunt suppositorum), sería necesario explicar lo que es tal sustancia. Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual; pero esto no basta, y tal explicación es sólo nominal. Hay que considerar, pues,

qué significa ser atribuido verdaderamente a cierto sujeto. Ahora bien, consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido expresamente en el sujeto, tiene que estar comprendido en él virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in-esse*, diciendo que el predicado está en el sujeto. Así, es menester que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que el que entendiera perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ente completo es tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto a quien esa noción se atribuye. En cambio, el accidente es un ente cuya noción no encierra todo lo que se puede atribuir al sujeto a quien se atribuye esa noción. Así, la cualidad de rey que pertenece a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está bastante determinada a un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de este príncipe comprende; mientras que Dios, al ver la noción de haeceidad de Alejandro, ve en ella al mismo tiempo el fundamento y la razón de todos los predicados que se pueden decir de él verdaderamente, como, por ejemplo, que vencería a Darío y a Poro, hasta conocer en ella, *a priori* (y no por experiencia), si murió de muerte natural o envenenado, lo que nosotros sólo podemos saber por la historia. Y cuando se considera bien la conexión de las cosas, se puede decir que hay en todo tiempo en el alma de Alejandro resto de todo lo que le ha acontecido y las señales de todo lo que le acontecerá, e incluso huellas de todo lo que pasa en el universo, aunque sólo pertenezca a Dios el reconocerlas todas[2].

2. La tesis sustancialista del racionalismo queda netamente formulada. La realidad es atraída por la sustancialidad. Los accidentes deben confundirse con y en la sustancia. El sustancialismo es un producto típicamente racionalista de la metafísica moderna. Ni el gran Leibniz pudo resolver nuestro problema, aunque anduvo siempre cerca de él. Al declarar simples a todas las sustancias no puede explicar el movimiento ni la constitución de los entes particulares. Ni el movimiento puede estar sustentado en el ser absolutamente simple y, por lo mismo, todo móvil debe ser estructurado, ni con realidades sustanciales y absolutas puede constituirse una nueva realidad dotada de unidad propiamente dicha. Leibniz tendría que haber partido de los hechos, y sobre ellos haber constituido la metafísica. Y así, llegado al nivel en que nuestro problema surgió, de la consideración del ente particular en movimiento hubiera ascendido al reconocimiento de la estructura de sustancia y accidentes. Ningún móvil podrá ser sólo sustancia, es decir, pura sustancia cerrada en sí misma, «sin ventanas» abiertas a ulteriores modificaciones accidentales.

Planteado el problema de la sustancia en función del ente completo como sujeto de atribución de todos sus posibles predicados y el del accidente

2 *Discurso de metafísica*, versión de J. Marías, Madrid, 1943, págs. 77-78.

en función de la predicabilidad, ya no se ve qué pueda quedar trascendiendo del repertorio total de los atributos reales y que merezca el dicho nombre de sustancia. Por este lado, el empirismo, que expondremos en el epígrafe siguiente, asestará un duro golpe a la especulación sustancialista del racionalismo. Por eso, advertimos desde ahora que ni la sustancia puede ser aquello de que se predican los accidentes, ni los accidentes son predicados de la sustancia, y adelantamos que unos y otra deben ser concebidos como reales principios constitutivos de la esencia del ente móvil.

3. La tesis accidentalista del empirismo. 1. Si la metafísica sobre la vía de la intuición racional se bandea del lado del sustancialismo puro, la filosofía que discurre bajo el exclusivismo de la intuición sensible terminará estableciendo el puro accidentalismo. Por tal entendemos aquella posición filosófica que tiende a la anulación de la sustancia y reduce la realidad a repertorio de accidentes. El impulso original que desembocará en el accidentalismo procede también del nominalismo. Postulada la real indistinción entre el accidente y la sustancia y entendido aquél como modo o afección de ésta, quedó sentada la base no sólo del sustancialismo, sino también del accidentalismo. Todo es cuestión de gravitación de lo real. Si a la realidad se atribuye la sustancialidad, se va a parar al sustancialismo. Si, por el contrario, a lo real se atribuye la fenomenalidad, se desemboca en el accidentalismo. Para una y otra atribución es decisiva la elección de determinado instrumento cognoscitivo. Ya hemos visto que sobre la vía de la intuición racional, la realidad debe quedar adscrita a la sustancia. Sobre la vía de la intuición sensible debe perder consistencia la sustancia, y lo real quedará inscrito en la accidentalidad.

Tal fue precisamente la tarea reservada al empirismo. Para el empirismo inicial —Hobbes—, el hombre será sólo cuerpo y, cognoscitivamente, sensibilidad— intuición sensible—. Como en el racionalismo, se postulará que la realidad debe estar exhaustivamente representada en las ideas. Pero a diferencia del racionalismo, para el que la realidad ontológica era atraída por la idea, el empirismo, invirtiendo el orden, exigirá que la idea sea la traducción de la realidad en la mente. Por eso, mientras los racionalistas indagan en la idea los elementos formales y materiales de la realidad, los empiristas buscarán en la realidad los elementos materiales y formales de la idea.

Con el uso exclusivo de la intuición sensible y desatendida la contribución activa del entendimiento en el ejercicio cognoscitivo, el universo de la sustancia está condenado a perecer. La sustancia carece de credenciales noéticas de orden sensible. Sólo los accidentes las poseen y, al exhibirlas en rebeldía, reclaman para sí la unívoca atribución de lo real. El proceso histórico hacia el accidentalismo tiene tres jalones principales, representados en Locke, Berkeley y Hume.

La vinculación empirista a la intuición sensible como única fuente de conocimiento adquiere en Locke plena manifestación. Durante su formación filosófica, el joven Locke respira en Oxford una atmósfera preponderante-

mente occamista. El alma está, originalmente, cual hoja en blanco, desprovista de contenidos representativos, desnuda de ideas. Sólo la experiencia podrá ir llenándola de contenidos imprimiéndole ideas. La experiencia es de dos clases: externa e interna. Por la experiencia externa se imprimen en el alma las ideas de los objetos sensibles. Por la experiencia interna se imprimen las ideas de sus propias operaciones. Las ideas pueden también ser de dos clases: simples y compuestas. La más importante de estas últimas es la idea de sustancia. De ella dice Locke que surge de la consideración de varias ideas simples que se presentan como pertenecientes a la misma cosa y se designan por un solo nombre. He aquí la explicación psicológica de su origen: encontramos con frecuencia un repertorio de ideas simples unidas por su referencia al mismo objeto; el entendimiento se ve impelido a considerarlas como una sola; posteriormente, no pudiendo imaginar cómo aquéllas ideas puedan subsistir por sí mismas, se habitúa a suponer que en alguna cosa subsisten, y da a esta cosa el nombre de *sustancia*. Por tanto, lo que designamos con el término «sustancia» no es otra cosa que un sujeto que no podemos conocer. La sustancia, pues, es ese sujeto desconocido que nosotros ponemos como sustentáculo y como causa de las ideas de propiedades sensibles o de atributos espirituales. Según esto, cada cosa es un repertorio de ideas de cualidades percibidas, tras el cual *suponemos* un sujeto sustancial cuya realidad, por no sentida, ignoramos. Y el yo, un repertorio de ideas de propiedades tras el cual suponemos un sujeto sustancial que siempre permanecerá, por no ser objeto de experiencia, enteramente desconocido.

Obsérvese que la referencia a la idea de sustancia aparece en Locke al indagar el *sustrato* y la *causa* productora de las ideas simples, en cuya percepción el entendimiento es enteramente pasivo. Este problema determinará la temática fundamental del empirismo de Berkeley. Comenzará Berkeley por disociar ese problema: una es la cuestión del sustrato de las ideas y otra la cuestión de la causa productora de las mismas. Por lo que hace a la primera cuestión, habrá que declarar que las ideas sólo en el sujeto percipiente pueden ser colocadas. «La existencia absoluta de cosas no pensantes, independientemente de la percepción que se tendría de ellas, es, para mí, completamente ininteligible. Su *esse* es su *percipi;* no es posible que tengan existencia actual fuera de las cosas pensantes que las perciben»[3]. No existe, pues, ninguna cosa material como sustrato de las ideas. El soporte adecuado de todas ellas es el sujeto que las percibe. Borrado el mundo de los cuerpos, no podemos utilizarlo para resolver la cuestión de la causa productora de las ideas. En el espíritu humano tampoco puede ser puesta, pues es pasivo respecto de las percepciones recibidas. Y como las ideas son inertes, la causa de las ideas únicamente puede ser puesta en una realidad espiritual y esencialmente activa, es decir, en Dios.

Las exigencias de la lógica pocas veces han dejado de cumplirse. Hume hará con Berkeley lo que éste hizo con Locke. La idea de sustancia es tam-

[3] *Principles...*, I, 3.

bién inaplicable al yo. Como para Locke, la «sustancia» designa un repertorio estable de ideas simples coleccionadas bajo un solo nombre. Puede ser definida como *la identidad de una idea compleja,* es decir, como la causa permanente de un repertorio de impresiones. La idea del «yo sustancial» es la idea de la identidad personal. Pero lo grave es que no tenemos intuición de esta identidad personal o permanencia sustancial del yo. La conciencia rinde testimonio únicamente de una colección de diversas percepciones que se suceden con inconcebible rapidez y que están en flujo continuo y perpetuo movimiento. En esta multiplicidad huidiza y cambiante introducimos nosotros la unidad y la permanencia, es decir, la identidad. Mas, ¿con qué derecho? La apelación a la memoria no puede explicarlo. Aunque la memoria puede enhebrar nuestras percepciones sucesivas, no puede proporcionarnos conocimiento alguno de esa cosa misteriosa que llamamos yo sustancial. El yo se encontrará siempre más allá de los límites temporales de la memoria. Sólo queda el recurso de afirmar que la identidad personal es puesta por un procedimiento causal en virtud del cual atribuímos la categoría de sustancia a la causa permanente que produce nuestras propias impresiones. Pero el valor de la relación de causalidad, fundamento único de la relación metasensible de la identidad personal, es más que cuestionable. Hume concluirá rechazando el valor metafísico del principio de causalidad y, por lo mismo, anulará la sustancialidad del yo humano.

El hombre es, entonces, el repertorio de sus impresiones incesantemente renovadas, la colección de actos perceptivos que se suceden sin interrupción, la agrupación de puros accidentes. Y lo que se dice del hombre debe afirmarse con mayor razón e idéntico fundamento de cualquier otra cosa. El empirismo ha concluido su evolución perfectiva y se ha encerrado en la concepción metafísica del más riguroso accidentalismo.

2. La tesis accidentalista del empirismo queda patentizada. La realidad es atraída por la accidentalidad, y la idea de sustancia, carente de objetividad, debe ser arrojada por la borda.

Se pensará, tal vez, que el empirismo ha sido ciego para el urgente problema que plantea el hecho de la *diversidad* de las impresiones en la *unidad* de la conciencia. Nada de eso. Hume se dio perfecta cuenta de él. Comprobó en sí mismo el hecho irrecusable de la asociación de las impresiones múltiples en la unidad de la conciencia. Lo que pasó es —y lealmente lo declara— que vio toda esperanza de explicación desvanecida al pretender dar razón de los principios que unifican nuestras percepciones sucesivas en nuestra conciencia, y, efectivamente, concluyó afirmando: «por mi parte, debo invocar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado fuerte para mi entendimiento»[4]. No se advirtió que la especulación empirista estaba colocada en una dimensión formalmente psicológica, mientras que el problema al que el empirismo se vio abocado es de indudable índole metafísica. Y un problema metafísico sólo puede ser solucionado desde la

---

[4] *Inquiry concerning human Understanding,* pág. 636.

metafísica. La cuestión de la sustancia y de los accidentes sigue mal planteada. Ni éstos son las impresiones que de nosotros y del mundo objetivo tenemos, ni aquélla es el sustrato o la causa de nuestras impresiones.

BIBLIOGRAFÍA

La historia del pensamiento sustancialista y accidentalista no está aún elaborada. Sus fuentes respectivas las constituyen las obras de los racionalitas Descartes, Malebranche, Espinosa y Leibniz y de los empiristas Locke, Berkeley y Hume. Como obra de conjunto puede ser útil: J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Cahier* II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophiè moderne avant Kant,* 1941; traducción española de la 2.ª ed., 1958.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

1. Formulación de un teorema. 1. En el artículo anterior hemos expuesto dos concepciones ontológicas diametralmente opuestas —el sustancialismo racionalista y el accidentalismo empirista— incapaces de proporcionar explicación metafísica de la real mutabilidad del ente particular. Cada una de ellas afirma y supervalora lo que la otra niega y desvaloriza. Son posiciones extremas que se tocan precisamente en el error. El exclusivismo de signo monista que las caracteriza es la fuente de su respectiva falsedad.

2. No intentamos mediar entre ellas. Por encima de ambas establecemos aquí el siguiente teorema:

La mutación del ente particular, sin cambio esencial, comporta una estructura real de sustancia y accidentes.

Pretendemos con él alcanzar una solución superadora de la antinomia sustancialismo-accidentalismo, al propio tiempo que contestamos al interrogante levantado sobre el hecho del movimiento.

En orden a su demostración, advertimos que es buen procedimiento metodológico aquel que aconseja dividir las dificultades de un teorema complejo en sus elementos simples. Ante el que nos ocupa procederemos gradualmente, demostrando: *a)* que el movimiento de que el ente es sujeto exige una *estructura* en la línea de la esencia; *b)* que esta estructura es de *potencia y acto,* y *c)* que los elementos de la misma deben expresarse con los nombres *de sustancia y accidentes.*

2. La mutación del ente particular exige una estructura en la línea de la esencia. 1. Que el problema del movimiento está planteado en el plano de la esencia se advierte al considerar que es precisamente al preguntarnos por lo que una cosa es cuando surge la cuestión de la dinamicidad, siempre ausente en la pura cuestión existencial. La pregunta ¿qué es el ente particular?, puede ser con-

testada así: una cosa en movimiento. Pues bien, de esta primera comprobación queremos pasar a demostrar que el ente particular, sujeto de movimiento, debe ser estructurado en la línea de la esencia.

2. Veamos. En el término de todo movimiento encontramos la adquisición de una concreta perfección que no era poseída por el sujeto o, al menos, el aumento o la maduración de la que poseía, y muchas veces —por no decir siempre también— la pérdida de una perfección que el sujeto ya tenía. Si me desplazo, yendo de un lugar a otro, pierdo la ubicación que tenía y adquiero nueva ubicación; si de ignorante paso a conocer alguna cosa, mi entendimiento ha adquirido una perfección que no tenía; si de un conocimiento confuso paso a un conocimiento claro, se ha producido en mí una maduración cualitativa, etc. Ahora bien; pérdida, ganancia o simple maduración, suponen la distinción entre lo perdido, ganado o madurado y el sujeto que pierde, gana o madura. Si, en efecto, pierdo algo, soy yo quien pierde, pero no soy lo perdido, bien que lo perdido era en mí; si adquiero una perfección, soy yo quien adquiere, pero no soy lo adquirido, bien que lo adquirido es ahora en mí, y, sin haberme hecho *otro*, me ha hecho de *otra manera*. De lo cual es fácil ver cómo surgen estas dos importantes consecuencias que exponemos a modo de corolarios seguidos de breve explicación:

1.º Un sujeto absolutamente simple es incapaz de movimiento. En efecto, como el movimiento supone perder, adquirir o aumentar y allí donde la simplicidad domina el tener queda abolido, el ente absolutamente simple carece de supuesto para perder y de base para adquirir. Por lo mismo, trasciende de todo movimiento. Y así, se dice que Dios es inmutable porque es simple.

2.º Todo cambio supone, en el ente que cambia, alguna estructura. En efecto, como el cambio implica una pérdida o una adquisición, y lo perdido era en el ente que cambia y lo adquirido es ahora en el mismo, una y otra circunstancia exigen un sujeto con disponibilidades concretas, con propiedades singulares. Ahora bien, estas disponibilidades deben estar conjugadas con el sujeto y no identificadas con él, pues, de lo contrario, ni las primeras podrían «desprenderse» del móvil sin anularlo en cuanto ente, y por lo mismo en cuanto móvil, ni las segundas podrán «incidir» en el móvil sin convertirlo en una realidad absolutamente otra. Son, por tanto, *tenidas* y no *sidas*. La distinción entre ser y tener aparece aquí en toda su radical exigencia. Tampoco podrá decirse que las disponibilidades se yuxtaponen extrínsecamente al móvil, como el vestido a un hombre o la pintura a una pared, pues, de esta manera, no podría hablarse de un cambio del móvil, sino únicamente de una sucesión de las disponibilidades en él. En consecuencia, la conjunción de las disponibilidades en el sujeto se realiza por modo de estructuración. Lo cual es suficiente para concluir que la estructuración es condición imprescindible de la mutabilidad.

Habiendo, pues, observado que el ente particular es una cosa en movimiento, es decir, una realidad que se muda y perfecciona, debemos ahora abrirnos al hecho, con significación metafísica, de su estructuración esencial.

3. La mutación del ente exige una estructura de potencia y acto.

1. Tenemos ya demostrado que la facticidad del movimiento exige una estructura del ente particular en la línea de la esencia. En toda estructura, empero, debe haber, como hemos señalado reiteradas veces, por lo menos, dos elementos mutuamente referidos y ordenados, ya que, de no ser así, la estructura misma no gozaría de unidad, y sin ella no podemos hablar de realidad individual. Mas para que dos elementos se encuentren mutuamente referidos deben comportarse como lo determinable y lo determinante, como lo potencial y lo actual. Esto sería suficiente para concluir que la esencia del ente móvil es estructurada de potencia y acto.

2. Pero, a mayor abundamiento, vamos a hacer una clarificación positiva sobre el hecho del movimiento. El ente particular, según ha quedado expresado, es una realidad en movimiento, en devenir. Todo lo devenido, empero, como ya señalara Aristóteles, es *algo* que deviene *de algo,* en virtud de *algo.* Prescindamos, por ahora, de este último ingrediente —la causa eficiente del devenir—, y analicemos brevemente los otros dos, es decir, el algo devenido y el algo de que, lo devenido, deviene.

Primeramente, el «algo de que deviene». En sí mismo considerado tiene efectivamente que ser «algo», porque de «nada» nada deviene. Por respecto de lo devenido *todavía no es.* Por consiguiente, debe tener realidad sin tener actualidad. El «algo de que deviene» no es *en sí,* pero es *en otro,* como disposición o capacidad real de llegar a ser movido o devenido. Esta capacidad real lleva el nombre de *potencia pasiva.*

En segundo lugar, el «algo devenido». Tiene también que ser efectivamente «algo», pues el devenir no puede desembocar en la nada. Respecto de aquello de que ha devenido, *es ya.* Por consiguiente, tiene realidad actual. El algo devenido es, pues, el acto al que el principio de la mutación estaba ordenado.

Se advertirá fácilmente que potencia y acto, implicados en el devenir, son *correlativos:* aquélla es potencia para el acto, y éste es acto de la potencia. La potencia juega un papel en la producción del acto, y el acto es la efectuación de la potencia. Potencia y acto hállanse estructurados en el ente en movimiento, forman una estructura en el ente en devenir. El sujeto de movimiento es potencial y actual; siempre en potencia se determina por sus actos sucesivos; siempre en acto, y como tal determinado, permanece determinable por la potencia que encierra. Mas la razón de determinabilidad del sujeto móvil radica en la potencia, y la razón de determinación, en el acto. Potencia y acto son principios constitutivos del ser que deviene. Por tanto, sólo tienen consistencia penetrativamente abrazados en el seno del ente móvil. La potencia se abraza al acto como a su principio de determinación; el acto se abrocha a la potencia como a su principio de limitación.

Ahora bien, el ente particular se muda. Por consiguiente, hay en él potencia y acto constituyendo una estructura. Todo un repertorio de actos que

ininterrumpidamente se suceden van rellenando la amplia zona de determinabilidad de cada ente particular y, apoyándose en ella, la actualizan sin agotarla jamás. Así, por ejemplo, con cada acto que en mí tiene cumplimiento, algo cobra positividad y algo muere también como posibilidad de ser que ya no vuelve. Las nuevas determinaciones de mi ser, en cada momento surgidas por la mutación, no agotan las reservas de mi potencialidad; antes bien, consumiendo unas, crean otras mejor dispuestas para ofrecerse a ulteriores realizaciones. De igual manera, cada nueva carga de potencialidad no anula el margen de mi actualidad; antes bien, cada acto que se elimina es reemplazado por otro de mayor plenitud arraigado en una disposición más acusada. Moviéndose el ente adquiere nuevas maneras de ser que le cambian y modifican, perfeccionándolo o empeorándolo, pero sólo en relación a la potencialidad que permanece; de modo semejante, con cada perfección que el ente adquiere no deja de ser el mismo sujeto determinable, pero sólo relativamente, es decir, teniendo en cuenta el grado de determinación adquirido. Quiere decirse: mientras se conserve la identidad del sujeto del cambio, las modificaciones sufridas son siempre relativas y jamás absolutas; y esta relatividad se expresa en función de los límites concretos de su potencialidad actualizada y de su actualidad potencializada. Ciertamente que estos límites pueden ser ampliados sin cesar, y, por tanto, la evolución perfectiva o imperfectiva de cada ente sólo con su destrucción termina. Pero se trata, en ambos casos, de una evolución homogénea, sin que la abundancia de perfeccionamiento le transforme en una naturaleza de jerarquía ontológica superior, ni la acumulación de imperfecciones le convierta en una esencia inferior. Volviendo al caso del hombre, se ha de decir que entre el señorío angélico y la esclavitud brutal, sin trascenderlos jamás, está situada su propia zona de desenvolvimiento. Ni el perfeccionamiento natural —o sobrenatural— nos hace superhombres, ni las imperfecciones naturales —o morales— nos convierten en infrahumanos.

Con lo dicho, es suficiente para dar por cumplido nuestro propósito de demostrar que la mutación de los entes particulares exige una estructura de potencia y acto en la línea de la esencia.

4. La mutación exige en el ente una estructura de sustancia y accidentes.

1. Hemos de dar un último paso para demostrar que los elementos de la estructura que el ente en devenir realiza deben ser expresados con los nombres de «esencia sustancial» y «esencias accidentales».

Reflexionemos de nuevo sobre el propio movimiento. Si me traslado de un lugar a otro, soy, en el término, la misma realidad que en el comienzo. Si enfermo, mi identidad es mantenida en el curso de la enfermedad y me reconozco el mismo recobrada la salud. Si disminuyo el número de mis vicios o aumento el de mis virtudes, sigo con la experiencia de mi fundamental identidad. Como ente particular sometido a un torrente de mutaciones incesantes, permanezco exactamente el mismo sin convertirme en

otro hombre y menos en otra realidad no humana. Como realidad subsistente y personal, la identidad es en todo momento mantenida.

Sin embargo, *yo* he sufrido un cambio con mi traslado, pues no hay posibilidad de trasladarse sin cambiar. También soy *yo* quien ha enfermado y quien ha recobrado la salud; quien se ha corregido y se ha perfeccionado, y no alguien por mí o algo en mí. Es mi propia realidad la que se ha visto afectada por esa pluralidad de modificaciones; mi realidad sustancial la que se ha modificado de diversas maneras.

Obsérvese, empero, que todas esas modificaciones afectan a la realidad sustancial sin modificarla sustancialmente. Debe decirse, por tanto, que mi realidad sustancial ha sufrido una serie de modificaciones no-sustanciales. Mientras dura mi identidad, los cambios sufridos son meras modificaciones accidentales de mi modo sustancial de ser. Debo, pues, reconocer en mí un *modo sustancial* y una pluralidad de *modificaciones accidentales.*

Todo nos conduce a afirmar que igual debe suceder en cualquier otro ente móvil. La exigencia de una estructura de esencia sustancial y esencias accidentales es la primera razón metafísica de la mutación del ente particular. El cual, como realidad sustancialmente determinada, es portador de una determinabilidad accidental que la mutación va cumpliendo y realizando. En su misma realidad sustancial, el ente particular se encuentra siempre abierto a un variado repertorio de determinaciones accidentales.

2. La estructura de esencia sustancial y esencias accidentales surge a nuestra consideración como la explicación ontológica del devenir de un sujeto cuya identidad es mantenida a lo largo del cambio. Se trata de una exigencia metafísica del hecho incuestionable de la mutación y perfeccionamiento sin cambio esencial, es decir, de la evolución homogénea del ente particular.

Para simplificar la terminología utilizada, llámese, si se prefiere, a la esencia sustancial *naturaleza,* y a las esencias accidentales *propiedades.* Algunos autores prefieren llamarlas, sin más, *sustancia* y *accidentes.* Tampoco hay en ello grave inconveniente siempre que se advierta, de modo suficiente, que con estos últimos nombres hemos pasado del plano de la esencia al orden de la entidad. La esencia sustancial o naturaleza y las esencias accidentales o propiedades, en cuanto están actualizadas por la existencia, son, efectivamente, sustancia y accidentes. Pero, entonces, la sustancia no podrá ser definida diciendo que es la esencia sustancial (naturaleza); habrá que entenderla como esencia subsistente. Y, semejantemente, el accidente no será ya la esencia accidental (propiedad), sino la esencia inherente. No embrollemos, sin embargo, la cuestión ni anticipemos ideas que sólo más adelante se podrán exponer con toda nitidez, y atengámonos, por ahora, a aquella doble pareja de nombres.

BIBLIOGRAFÍA

L. DE RAEYMAEKER, *Philosophie de l'être, essai de syntèse métaphysique,* 1945; 2.ª ed., 1947; trad. esp., 1956; 2.ª ed., 1961.—N. J. J. BALTHASAR, *Mon moi dans l'être,* 1946.

ARTÍCULO IV.—ESENCIA DE LA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

1. Clarificación del comportamiento de la naturaleza y las propiedades.

1. No habrá ya necesidad de decir que la esencia sustancial o naturaleza y las esencias accidentales o propiedades, consideradas en sí mismas, no son entes. Tampoco son principios constitutivos del ente particular. Hasta ahora sólo podemos decir que son principios que constituyen la esencia íntegra del ente en movimiento. Y ello, con ciertas reservas. Porque sabemos, en efecto, que no queda una brizna de esencia que no sea naturaleza o propiedad. Nada esencial reconocemos trascendiendo de lo sustancial y lo accidental. Pero surge la duda de si habremos captado, con lo que llevamos dicho, toda la riqueza esencial que cada uno de dichos principios encierra. Esta suposición no es gratuita. En efecto, el hecho de experiencia de que hemos partido —el movimiento— nos instaló en una dimensión funcional, dinámica. Lo que en el término de nuestra indagación encontramos valdrá, ciertamente, para explicar la dinamicidad del ente particular, pero no el ente particular en cuanto tal. Sin esta advertencia, corríamos el peligro de tomar por explicación metafísica lo que, tal vez, sólo tuviera validez física o cosmológica.

2. Volviendo, pues, las cosas a su punto, se ha de decir que la esencia sustancial y las esencias accidentales son principios del movimiento sin cambio esencial, que en el ente finito tiene realización y cumplimiento. Aquélla, el principio potencial e individuante; éstas, los principios actuales o actualizadores. De esta manera y no de otra se nos han ofrecido la naturaleza y las propiedades. Ello basta, en efecto, para decir que no son entes. Aquello *por lo que* un ente particular se mueve no es un ente *que* se mueve, y menos, varios.

Tampoco queda el recurso de decir que son *principios del ente* en devenir. Más atrás hemos analizado la entidad finita. Se nos reveló estructurada, compuesta. Y los elementos de tal composición eran la esencia y la existencia. Esencia y existencia son, efectivamente, principios constitutivos del ente finito. Por tanto, lo serán también del ente en devenir, pues la mutación sólo es tolerada por la finitud. Los principios explicativos del movimiento fueron buscados no en el plano de la entidad, sino en la línea de la esencia. No se diga, pues, ahora que la naturaleza y las propiedades son principios entitativos.

3. Bastará con que sean principios esenciales. Lo son, en efecto; pero en un sentido peculiar que no hemos explicado todavía. Siempre que descubrimos en algo dos principios constitutivos nos vemos impelidos a concluir que se dan mutuamente referidos y ordenados con un comportamiento de potencia y acto. El elemento potencial, de suyo indeterminado, juega como determinable; el elemento actual, de suyo determinado, desempeña el papel

determinante. Conjugados por modo de composición real, resulta un todo en el seno del cual adquieren positividad aquellos mismos elementos. Así, la esencia y la existencia sólo tienen realidad en el ente que constituyen, realizándose y constituyéndose ellas no por modo de inherencia, sino de composición. Algo semejante sucede con la materia y la forma en el seno de la esencia compuesta. De esta manera resulta que la esencia es pura potencia entitativa y la existencia el principio actual que, estructurándose con aquel principio potencial, confiere realidad no sólo al ente que de la unión resulta, sino también a la esencia. La materia es pura potencia esencial, y la forma, el principio actual que, estructurándose con aquel principio potencial, otorga ser no sólo a la esencia que de la unión resulta, sino también a la materia.

Pero aquí acontecen las cosas de muy distinta manera. Nos hemos encontrado, en efecto, con dos principios esenciales, *sustancial* uno y *accidental* otro. O mejor, con un principio sustancial (naturaleza) y un repertorio de principios accidentales (propiedades). Con lo cual son ya dos las circunstancias que nos hacen sospechar que el comportamiento de los principios sustancial y accidental sea distinto del que observábamos en la doble pareja de principios (esencia-existencia y materia-forma) de los dos casos anteriores. La primera circunstancia viene dada por el hecho de que naturaleza y propiedades pertenezcan al *mismo plano* del ser esencial. La segunda, por el hecho de la *pluralidad* de los principios accidentales.

El primer hecho supone que la esencia sustancial y las esencias accidentales no pueden constituir una tercera realidad esencial. El segundo implica que los principios accidentales no confieren la unidad esencial que todo ente debe realizar. Por tanto, la esencia sustancial y las esencias accidentales no pueden constituir un «todo» en igual sentido que lo formarían la esencia y la existencia (ente) o la materia y la forma (esencia). La esencia sustancial es ya un «todo» que tiene, empero, disponibilidades para dar el ser a la esencia accidental. La esencia sustancial es ciertamente potencial respecto del accidente, pero en sí misma no es pura potencia esencial, sino que posee actualidad sustancial. El principio sustancial no es aquello de *lo que* se hace (materia *ex qua*) la esencia íntegra, ni los principios accidentales son los actos que confieren el ser esencial (forma). Se ha de decir más bien que el principio sustancial es aquello *en lo cual* son los principios accidentales. Y de esta manera, lejos de ser los principios accidentales los que confieren el ser esencial del principio sustancial, es éste el que se lo otorga a ellos.

4. Dígase, pues, que el ser esencial del ente en movimiento es doble: ser sustancial —o esencial propiamente dicho— y ser accidental. Queriendo explicar sus diferencias, Santo Tomás ha escrito una página luminosa y de tan hondo contenido metafísico que nos permitimos reproducir casi literalmente. Para uno y otro ser hay algo en potencia. Este algo puede llamarse materia con tal que se advierta bien esta diferencia: aquello que está en potencia para el ser sustancial se dice materia *ex qua*, mas lo que está en potencia para el ser accidental se dice materia *in qua*. Y así, hablando con

propiedad, la potencia para el ser sustancial se llama materia prima, mientras que la potencia para el ser accidental se llama sujeto. La materia prima y el sujeto difieren en que éste no adquiere el ser de lo que le adviene, sino que lo tiene completo y por sí, mientras que aquélla adquiere ser de lo que le adviene y no lo tiene de suyo. De donde, absolutamente hablando, la forma da el ser a la materia, mas el accidente no lo da al sujeto, sino el sujeto al accidente[5].

Y como lo que está en potencia puede decirse materia, así aquello por lo que algo tiene ser ya sustancial, ya accidental, puede llamarse forma. Y porque la forma hace ser en acto se puede decir que toda forma es acto; mas lo que hace ser en acto sustancial se llama forma sustancial, y lo que hace ser en acto accidental se llama forma accidental[6].

De esta manera, la forma sustancial constituye la esencia sustancial, ya por sí sola, ya uniéndose a la materia prima por modo de composición. La forma accidental, empero, no constituye por sí misma la esencia accidental, sino en cuanto se une a la esencia sustancial (sujeto), no por modo de composición, sino de inherencia.

2. La inhesión y sus diferencias respecto de la composición. 1. Es necesario, pues, explicar en qué consiste la inhesión y en qué difiere de ese otro modo de unión que hemos llamado composición. Para ello es preciso examinar previamente cuáles sean las condiciones requeridas por parte de la esencia sustancial para que pueda ejercer su papel de sujeto de inhesión, así como las exigidas por la forma accidental para que pueda inherir.

Dos condiciones son necesarias y suficientes para que algo sea sujeto de inhesión: la *potencialidad*, para la forma accidental recibida, y la *actualidad*, para sustentarla. Otras dos se requieren para que algo pueda inherir: que sea forma *real* y no simple modo, y que su actuación *no confiera el ser absoluto* o primero al sujeto, sino que, suponiéndolo, otorgue un mero ser dependiente y consecutivo[7].

Las condiciones de la primera serie se cumplen por la esencia sustancial del ente en movimiento. En efecto, tiene *actualidad*, conferida por la forma sustancial, y todo un repertorio de *potencialidades* en la misma esencia radicadas, y que derivan ora de la misma forma sustancial en cuanto no es acto puro, sino potencia respecto del acto de existir, ora de la materia cuya propiedad esencial es precisamente la potencia respecto de la forma. Todas las esencias sustanciales finitas están al mismo tiempo en acto esencial (formal) y en potencia entitativa (existencial). Habrá en ellas, por lo pronto, potencia para todas las formas accidentales propias de la especie. Si, por añadidura, son compuestas —de materia y forma—, dispondrán, además, de

---

[5] *De principiis naturae*, al principio.

[6] Cfr. *ibid.*

[7] Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, Ed. Reiser, 1933, t. II, página 574 a.

toda la muchedumbe de potencias para las formas accidentales consiguientes al singular [8].

Las condiciones de la segunda serie tienen cumplimiento en la forma accidental. Es, en primer lugar, forma dotada del mismo género de realidad que posee la esencia sustancial, pues se nos ha ofrecido como propiedad de ella. Y es claro que las propiedades de un sujeto, salvo que perezca el principio de contradicción y declaremos antinómica a la realidad misma, deben ser del mismo orden que el sujeto que las tiene: si real, reales; si ideal, ideales. Que no confiere la forma accidental el ser primario al sujeto que la recibe, sino un mero ser consecutivo y dependiente es claro después de lo que dijimos más atrás.

2. De todo ello resulta que la inhesión debe concebirse como el modo de unión que se da entre dos realidades, de las cuales una es sustante y la otra sustentada. La inhesión difiere hondamente de la composición estrictamente dicha. He aquí algunas diferencias que consideramos capitales:

a) De la composición resulta una tercera realidad, un todo con unidad *per se;* de la inhesión resulta alterada o modificada una realidad que ya era.

b) Los elementos de la composición son principios que tienen realidad abrazados en el todo; los de la inhesión se comportan de distinta manera: el sujeto tiene realidad en sí y lo inherido tiene realidad en el sujeto.

c) En la composición, ninguno de los elementos precede al otro; en la inhesión, uno es presupuesto para el otro.

d) Los elementos de la composición tienen como propiedad esencial la relación al otro; en la inhesión sólo lo inherente se dice relativo.

e) En la composición, uno de los elementos es pura potencia respecto del otro. En la inhesión, la potencia debe encontrarse radicada en acto.

f) En la composición, el principio potencial recibe el ser del elemento actual; en la inhesión, el actual lo recibe del sujeto.

3. La unión de sustancia y accidentes. 1. En la esencia íntegra de los entes que se mueven hay una esencia sustancial y todo un repertorio de esencias accidentales unidas a aquélla por inhesión. Pero la esencia no es más que un principio de los entes que, por finitos, se mueven. En el seno del ente se encuentra realizada, actuada, existencializada. También se encontrarán así la esencia sustancial y las esencias accidentales: aquélla, sustantivada; éstas, adjetivadas. Definidas con relación a la existencia se las concibe como entes. Se llaman entonces, respectivamente, sustancia y accidentes.

El comportamiento de la sustancia y los accidentes en el seno de la entidad finita no podrá ser distinto del observado entre la naturaleza y las propiedades en el seno de la esencia. Ello, empero, no nos dispensa de un estudio pormenorizado en el que habremos de hacer frente a ciertas cuestiones que en lo que llevamos dicho no podían surgir.

[8] Cfr. I, q. 54, a. 3 ad 2.

2. Comenzamos por advertir que la sustancia y los accidentes nos son originalmente dados como principios reales de orden metafísico justificativos de la existencia del movimiento sin cambio esencial, que tiene lugar en el ente finito. De ahí su rebeldía a dejarse captar por métodos experimentales. Se ponen ahora de relieve los despropósitos cometidos en el tratamiento de la sustancia y de los accidentes por muchos autores a lo largo de la historia.

Ha sido, en efecto, corriente considerar los accidentes como dados a la intuición sensible, y la sustancia como ofrecida a la intuición intelectual. De ahí que cupiese la posibilidad de negar la realidad de la sustancia. Bastaba, para ello, relacionarse a la intuición sensible como única fuente de conocimiento, negando la intuición intelectual. De ahí también la posibilidad contraria de negar la existencia real de los accidentes distintos de la sustancia con sólo negar el valor de la experiencia sensible y relacionarse a la intuición intelectual como única fuente de conocimiento. Fue la doble tarea, con la consiguiente doble conclusión, que se impusieron el empirismo y el racionalismo, y que nosotros examinamos más atrás. Se advierte ahora, empero, que ni la sustancia ni los accidentes son términos de un conocimiento inmediato, sino conclusión de un razonamiento que pretende explicar metafísicamente el devenir sin cambio esencial.

3. Lo que nos es dado por la experiencia sensitivorracional es el ente real particular. Y en cuanto surge nuestra preocupación cognoscitiva y llevamos el problema a un plano de dinamicidad, demostramos que tal ente contiene una estructura de sustancia y accidentes. Por eso, no puede decirse que sustancia y accidentes sean *partes* físicas del ente particular, sino *principios* metafísicos de su ser real esencializado. No es que una parte del ente sea sustancia y en su torno se sitúen, en muchedumbre, otras partes accidentales. La sustancia o *principio de sustancialidad* se refiere al ser íntegro del ente particular comprendidos los accidentes. Los accidentes o *principios de actualidad* se refieren también al ser íntegro del ente comprendida la sustancia. Entonces, una y otros juegan su papel en el devenir sin cambio esencial, en la evolución homogénea del ente finito: los accidentes como principios de la actualización del movimiento; la sustancia como principio de la singularización del mismo. Sería lamentable equivocación suponer que el movimiento, la evolución, el despliegue vital, la vida misma, todo aquello de que soy sujeto tiene cumplimiento en torno mío, mera realización cortical, sin arraigo en la profundidad de mi ser íntimo y personal. El movimiento no es una realidad que deba entenderse como el despliegue sustitutivo de accidentes superficiales en torno a un núcleo sustancial inerte. La imaginación traiciona con frecuencia el discurso metafísico. Estamos demasiado habituados a imaginar los accidentes sobre el modelo del color presente en la superficie, sin dimensión de profundidad, de los objetos, y ni siquiera advertimos que, muchas veces, lo que llamamos «accidente color» es, en realidad, un ser particular —y como tal, compuesto él mismo de sustancia y accidentes— que, convenientemente preparado, ha sido distribuido por un

técnico o un artista sobre la superficie del objeto en cuestión, el cual, lejos de mostrar su color propio, pudorosamente lo oculta. Los talleres de medicina y cirugía estéticas, y hasta el simple tocador de cualquier dama, tienen fundamento en esta ilusión. Y aunque el poeta lo haya denunciado —«lástima no sea verdad tanta belleza»—, nosotros dejamos a las damas con sus cosas y a los poetas con las suyas, y sólo pedimos comprensión para las nuestras, muy exactas y sencillas en este caso: los accidentes y la sustancia afectan a la realidad íntegra del ser particular: ellos, como principios actuales del devenir sin cambio esencial; ella, como principio potencial del cambio que singulariza.

Con lo cual se nos concederá también, como se reconocen las conclusiones, que sustancia y accidentes se nos ofrecen unidos como potencia y acto, es decir, vinculados sin vínculo sobreañadido, enlazados sin lazo que los religue. Como diría Santo Tomás, a otro propósito: *nullo vinculo extraneo eas colligante.*

BIBLIOGRAFÍA

A las obras citadas agréguense las del artículo anterior y la bibliografía del siguiente.

Artículo V.—El concepto de sustancia

1. Sentido del tema. 1. El ente particular en movimiento ha quedado definido como una sustancia siempre abierta a nuevas determinaciones accidentales. Con ello hemos explicado la existencia y la naturaleza de la tercera de las estructuras metafísicas del ente particular.

Mas, tanto por lo que se refiere a la sustancia como respecto de los accidentes, quedan aún muchos cabos por atar y muchos problemas por resolver. Los que hacen referencia a la sustancia tienen aquí su natural prolongación, pues, sin necesidad de partir de nuevos hechos y con sólo atenernos a lo que tenemos ya ganado, podemos entrar en la determinación esencial de la sustancialidad. Esta tarea de determinación esencial de la sustancia exige un tratamiento de su naturaleza universal, de su singularidad y de su individualidad. En lo que se refiere a los accidentes, acontecen las cosas de muy distinto modo, pues, sobre la base de nuevos hechos, entre los cuales destacamos aquí la esencial actividad inesencial del ente particular, hemos de hacer frente todavía a una nueva estructura de extraordinaria complejidad. Ello aconseja reservar el estudio de los accidentes para un capítulo posterior. Podemos en éste, sin embargo, establecer las condiciones generales de la accidentalidad, y así lo haremos.

2. Queda con esto distribuida la materia del capítulo en cuatro artículos. Este que ahora nos ocupa debe tratar la sustancia en su naturaleza uni-

versal. Sabemos que toda naturaleza universal se encierra en el correspondiente concepto. De ahí el título elegido. Sabemos también que el concepto de una cosa cualquiera se expresa en su *definición* y se desarrolla en su *división*. Trátase, en efecto, de los modos escibles que tienden a clarificar el concepto: la definición, expresando sus elementos constitutivos; la división, enumerando sus partes. Nuestra labor, pues, debe orientarse a la búsqueda de la definición y de la división de la sustancia.

Por lo que hace a la definición, advertimos que, por tener colocada nuestra investigación en nivel metafísico, nos interesamos por la definición esencial metafísica de la sustancia. Los elementos físicos que, en concreto, alguna vez la constituyan, no nos interesan de momento. Partiendo, pues, de la definición nominal adquirida por la consideración de la sustancia en relación al accidente tal como los análisis precedentes nos las ofrecieron, pasaremos a expresar sus esenciales constitutivos metafísicos. Nos preocupa de manera muy principal el constitutivo formal de la sustancialidad. Los problemas que la división de la sustancia nos plantea no tienen mayor gravedad. Con enunciar las partes en que la sustancia de divide y expresar el fundamento de la división, habremos concluido. Pasemos, pues, al examen de la triple cuestión que dejamos planteada.

2. La sustancia en relación al accidente. 1. ¿Qué es la sustancia? Hasta ahora, para nosotros, bien poca cosa todavía. Con decir que *es una esencia sustante* hemos resumido en una sola expresión todo lo que sobre ella llevamos adquirido.

Así, en efecto, se nos ha revelado funcional y dinámicamente. En el ente que se mueve hemos encontrado dos elementos: uno que sustenta y otro que es sustentado. Éste debió ser referido a aquél. Hemos llamado al primero «sustancia» y al segundo «accidente». La sustancia se nos ha ofrecido poseyendo la propiedad de sustentar al accidente. Los accidentes se atribuyen a ella como a su sujeto. Aunque no son sustancia son *de* la sustancia. En concreto, de alguna manera revelan su riqueza y perfección. Tanto cala el accidente en la profundidad de la sustancia, cuanto ésta se extiende a donde el accidente aflora. No debe, pues, concebirse la sustancia cual si estuviera debajo de los accidentes, ni a éstos como si estuvieran encima de la sustancia para cubrirla y ocultarla. Ni la sustancia es un núcleo central, más o menos denso, del ente, ni los accidentes son una capa periférica de mayor o menor espesor. Por ahora debemos atenernos a esto: la sustancia se nos ofreció como sustante del accidente; el accidente, como sustentado por la sustancia, como inherente en ella. Diríase mejor: la sustancia, con la propiedad de sustentar; el accidente, con la propiedad de inherir.

2. Surge, empero, la sospecha de si la sustancia es sustante en la misma medida que el accidente es inherente. Pudiera suceder que la «inherencia» fuese esencial al accidente hasta tal punto que sin ella carecería de realidad, mientras que la «sustancia» fuese inesencial a la sustancia, que podría tener

realidad y sentido sin el ejercicio de tal función sustentadora. De la «inherencia» de los accidentes en la sustancia nos ocuparemos más adelante; aquí queremos clarificar simplemente la «sustancia» de la sustancia para los accidentes.

La sustancia en o de las cosas que se mueven ejerce efectivamente la función sustentadora de los accidentes. Cuando las cosas se mueven y también cuando están quietas, pues la quietud no es la *negación* del movimiento, sino su *privación,* es decir, la inmovilidad en el ente móvil. Que por eso Aristóteles definió la sustancia, en cuanto principio de las operaciones y pasiones (naturaleza), diciendo: «Principio y causa del movimiento y la quietud...»[9]. Tiene, entonces, la propiedad de sustentarlos. Pero el problema radica en esto: ¿puede la sustancia definirse por esta su propiedad sustentadora? Debe contestarse resueltamente que no. Por dos razones fundamentales:

Primeramente, porque aunque todo el ser de la sustancia consistiese en sustentar y fuese sólo potencia respecto de los accidentes sustentados, no podría ser definida por esa su relación, ya que quedaría *eo ipso* destruida como tal, pues pertenecería al género de la relación, que no es sustancia. Esto aparte de que ni siquiera la pura potencia significa la misma relación del principio, sino aquello que es *principio*[10]. Ninguna cosa puede ser definida por su relación.

En segundo lugar, porque la definición debe expresar lo que la cosa definida es, la esencia, y no lo que la cosa hace, y la función sustentadora, propia de la sustancia, no expresa su esencia, sino algo que de su esencia se deriva. La función que algo o alguien desempeña sirve para imponerle nombre. Pero puede acontecer que lo significado por el nombre no exprese la esencia de lo que con el nombre se significa. Y hasta sucede con frecuencia que llamamos a una cosa con el nombre que significa lo que nos ofreció en nuestro primer conocimiento de la misma[11]. Y esto es justamente lo que para nosotros aconteció con el nombre de sustancia. Queriendo explicar el ente en movimiento nos encontramos con un principio que ejercía una función sustentadora. Nada más lógico que llamarle, desde el primer momento, «sustancia».

3. El mero análisis llevado sobre esta función sustentadora nos advierte que puede ser realizada en cuatro direcciones. Una cosa puede, en efecto, sustentar a otra, en la medida en que esta otra es dependiente de ella. Y esta dependencia, como es sabido, es susceptible de ser expresada en cuatro linealidades correspondientes a las cuatro causas ontológicas, material, formal, eficiente y final. La función sustentadora podrá verificarse, en efecto, singularizando (materializando), constituyendo (formalizando), produciendo («eficiendo») y ordenando (finalizando).

¿Realiza la sustancia esas cuatro funciones respecto del accidente? Por su función sustentadora, ¿es la sustancia causa material, formal, eficiente y final

---

9 *Física,* II, 1, 192, b, 20.

10 Cfr. I, q. 41, a. 5 ad 1.

11 Vid. entre otros lugares: I, q. 13, a. 2 ad 2; a. 8; q. 18, a. 2; q. 32, a. 2.

del accidente? He aquí un problema cuya solución definitiva debe ser aplazada hasta haber estudiado el accidente. Y no lo decimos temiendo al problema o como por recurso o escapatoria, sino por exigencias del procedimiento estrictamente científico que manda examinar las cosas desde el efecto antes que desde la causa, ya que si bien todo efecto —en la justa medida que lo sea— depende de su causa, no toda causa produce necesariamente su efecto. Lejos, pues, del infundado optimismo de Leibniz, que pretendía colocar en el haber de la sustancia no sólo aquellas notas que la constituyen, sino también todos los concretos accidentes, pasados y futuros, derivados de la actividad ejercida a lo largo de su historia [12], nos conformamos con decir aquí que aquella cuádruple linealidad de la función sustentadora es posible. Ello es suficiente para advertir que no puede quedar reducido el análisis de la sustancia, en cuanto sustentadora, a su mera consideración como *sujeto* de los accidentes, según es frecuente en los tratadistas de esta materia.

3. La sustancia en sí misma considerada. 1. Prescindamos, pues, de esta apertura de la sustancia al accidente, para estudiarla en sí misma. Ya la propia función sustentadora nos remite a algo más fundamental. Para sustentar y no ser sustentado, se exige ser sustantivo. Sólo por lo sustantivo o mediante lo sustantivo puede algo ser sustentado. La sustancia, pues, debe ser algo sustantivo. En consecuencia, hemos de clarificar en qué consista el ser sustantivo de la sustancia.

2. Arrancamos de algo que tenemos ya ganado. Lo sustentado se nos ofreció como dependiente. Esta dependencia se expresaba en una cuádruple linealidad posible: material, formal, eficiente y final. La sustancia, al no competirle la dependencia, deberá declararse independiente. ¿En aquella cuádruple linealidad? Distingamos. Una es la independencia *intrínseca* o constitutiva y otra la independencia *extrínseca* o consecutiva. Aquélla se expresa por modo material-formal; ésta, por modo eficiente-final. Para sustentar sin ser sustentado, es decir, para ser sustantivo, es suficiente la independencia constitutiva. Recabar para la sustancia también la otra, sería, por lo pronto, precipitado, y la precipitación no hace buenas migas con el quehacer científico. Nos conformamos con decir que la sustancia goza de independencia intrínseca o constitutiva. Lo cual significa dos cosas: primera, la independencia de otro como de sujeto de inhesión; segunda, la independencia de otro como de coprincipio intrínseco. La sustancia no necesita, para ser, unirse a otro por inherencia ni por composición. Ni está en otro ni es parte de otro. La sustancia es un «todo» que puede, empero, tener disponibilidades, para que algo se conjugue con ella por modo de inherencia (el accidente), o para que en su seno otras partes se conjuguen por modo de composición. Mas, a la hora de definirla, tenemos que prescindir de ambas cosas, pues la definición debe expresar la esencia en general, sin mentar las propiedades que

[12] Cfr. el final del texto cit. más atrás.

de ella derivan ni descender a las notas que en concreto alguna vez la constituyan.

Ahora bien, si la sustancia no está en otro, debe estar *en sí;* si no es parte o coprincipio, debe ser un «todo» que no está con otro, sino que está *consigo mismo.* El estar *consigo mismo* se funda en el estar *en sí.* La «ensidad» viene, de esta manera, a expresar el constitutivo formal de la sustancialidad. De forma universal puede, pues, decirse que *la sustancia es la cosa a cuya esencia o quididad compete existir en sí.* Con ello hemos logrado la definición a cuya búsqueda se orientaba buena parte de nuestra labor.

4. **División de la sustancia.** 1. Suele dividirse la sustancia en *primera* y *segunda.* Ya Aristóteles señaló que la sustancia primera no está en el sujeto ni del sujeto se dice, mientras que la sustancia segunda, bien que no esté en el sujeto, se dice del sujeto. La sustancia primera es individual; la segunda, es universal. Interesa señalar que esta división es accidental y se basa en el modo de ser —singular o universal— en que la sustancia puede presentarse. Cuanto al constitutivo formal —ensidad—, en igual medida se verifica en ambas la sustancialidad. Habida cuenta, empero, de aquella propiedad de la sustancia expresada por la *función sustentadora,* debe decirse que la sustancia primera realiza de manera más principal la sustancialidad, ya que sustenta en mayor amplitud, pues substa o sustenta inclusive a la sustancia segunda que, como universal, contiene bajo sí —lógicamente, claro está— al individuo.

2. Una y otra suelen también dividirse, por razón de «compleción», en *completa* e *incompleta.* Sustancia completa es aquella que no se ordena a constituir una esencia sustancial compuesta. Sustancia incompleta, por el contrario, es aquella que, de suyo, está ordenada a la constitución de una esencia sustancial compuesta. La sustancia incompleta puede ser de dos clases: incompleta en razón *de especie* solamente, e incompleta en razón de especie y de *sustancialidad.* A la primera compete existir en sí y, por lo mismo, es verdadera sustancia, aunque por su naturaleza se ordene a la constitución, con otro principio sustancial, de una esencia completa. Adviértase, desde ahora, que esto sólo puede acontecer cuando ambas cosustancias sean incompletas y se comporten una como potencia y la otra como su acto sustancial primero. Se dirá con mayor exactitud que es completa como sustancia, pues le compete ser en sí y no en otro, aunque incompleta como naturaleza, pues no puede ejercer todas las operaciones para las que tiene potencia sin consorcio con otro principio sustancial. A la segunda no compete existir en sí y, por lo mismo, no es sustancia en sentido estricto: sólo puede decirse sustancia en cuanto es algo de ella, es decir, un principio sustancial.

De aquí que resulte más interesante la división de la sustancia en *compuesta* y *simple,* según conste o no de partes esenciales. Sustancia compuesta es el cuerpo; simple, el espíritu.

3. Las anteriores divisiones valen para la sustancia llamada *predicamental.* En realidad, hasta ahora, de ella sólo podemos hablar, ya que para lograr su noción partimos del ente finito en movimiento. Pero la sustancia puede tomarse también trascendentalmente, como concepto análogo, y dividirse en *finita* e *infinita.* Sólo en este sentido podemos hablar de la sustancia divina o de Dios como sustancia.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica,* 1. V.—Santo Tomás, *De ente et essentia,* c. 2; *De potentia,* q. 9.—Suárez, *Disp. met.,* XXXII y XXXIII.—Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus; Logica, pars II,* q. 15.—L. Prat, *De la notion de substance. Recherches historiques et critiques,* 1905.—E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* 1910.—R. Jolivet, *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote à nos jours,* 1929.—J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit,* 1932.

Artículo VI.—La sustancia singular

1. Resumen de lo ganado y nuevas perspectivas. 1. Aquí seguimos estudiando la sustancia finita. Del primer modo de la sustancia —la sustancia segunda— ya hemos tratado suficientemente. Del segundo modo —de la sustancia primera— hemos de decir todavía algunas cosas.

La sustancia primera es, por lo pronto, individual. Pero, ¿qué significa eso? ¿En qué sentido puede decirse individual la sustancia? ¿Cuál es o cuáles son sus principios de individualidad? He ahí una serie de interrogantes que están exigiendo contestación.

Comencemos por referirnos a lo ya ganado. Puede resumirse así:

a) Sustancia es la cosa a cuya esencia compete existir en sí. El constitutivo formal de la sustancia es la *ensidad.*

b) Esencialmente, la sustancia puede ser compuesta o simple. Los elementos esenciales de la sustancia compuesta son la materia y la forma. Por tanto, la sustancia simple es sólo forma. De aquí que a las sustancias simples se las llame también *formas separadas* (de la materia).

c) La sustancia completa goza de *ensidad* perfecta. La incompleta es imperfectamente en sí y, por su naturaleza, está ordenada a la materia, sin la cual no puede ejercer *todas* sus operaciones.

d) La sustancia completa como tal, es decir, en razón de sustancialidad, *si existe,* se llama primera. A su esencia compete ser en sí y, por tanto, puede existir en sí. Mas si es incompleta como naturaleza, es decir, en razón de especie, se ordena a existir con otro, esto es, con la materia. Así, el alma humana. En todo caso es *singular* y no universal.

e) La sustancia completa en todo orden, es decir, como sustancia y como naturaleza, si existe es también primera. Por tanto, singular. Pero,

además, individual. Su ensidad es de tal perfección que no sólo exige no existir en otro, sino también no existir *con otro,* esto es, no comunicar con otro. La sustancia primera absolutamente completa es singular y, además, incomunicable. En este sentido se le llama *supuesto.* De ello, empero, hablaremos más adelante.

2. Partiendo de lo adquirido, pretendemos ahora proseguir nuestra investigación sobre la sustancia. La llevamos sobre la sustancia primera, finita, completa y compuesta. Sobre la primera, porque de la sustancia en su naturaleza universal ya dijimos bastante en el artículo anterior. Sobre la finita, porque la sustancia infinita sólo trascendentalmente se dice sustancia, y, además, no hemos demostrado su existencia. Sobre la completa, porque en la sustancia incompleta, como tal, no se salva la razón de sustancialidad, y a la incompleta sólo en razón de naturaleza se podrá aplicar *mutatis mutandis* lo que aquí hemos de decir. Sobre la compuesta, porque la existencia de sustancias finitas completas y simples (formas separadas o ángeles) no nos es inmediatamente conocida ni puede ser demostrada metafísicamente, es decir, por la luz natural de la razón no apoyada en datos revelados. Adviértase, empero, que lo que aquí se diga de la sustancia en cuanto sustancia y no rebase sus propias formalidades, tendrá cumplimiento en toda sustancia. En definitiva, tratamos de la sustancia finita, primera, completa y compuesta, por ser ella precisamente la que nos entregó el análisis del movimiento con que nuestra investigación fue comenzada.

Dos problemas nos plantea la sustancia así entendida: su singularidad en una naturaleza y su incomunicabilidad a otro singular. Debemos examinarlos con calma separadamente. Del primero nos ocupamos en este artículo; del segundo trataremos en el artículo siguiente.

2. El problema de la singularidad de la sustancia.

1. El primer problema versa sobre la *singularidad* de la sustancia. La singularidad es el carácter propio de la sustancia primera, y por él se distingue de la sustancia segunda, que es universal. Podría pensarse, por tanto, que el problema de la singularidad de la sustancia se resuelve con sólo determinar con suficiente precisión la real diferencia entre una y otra.

Así será, en efecto. Pero no conviene precipitarse y buscar esta nota distintiva en la existencia. Hemos dicho poco ha que si la sustancia completa existe se llama primera. Nos referíamos, claro está, a un determinado modo de existir. Pero advertimos ahora que la existencia se dice de dos maneras fundamentales: *actual* (contingente o necesaria) y *posible.* La existencia actual es propia de la sustancia primera; la existencia posible caracteriza a la sustancia segunda. Sin la existencia —en uno u otro modo— no hay realidad, y sin realidad no hay sustancia. Pero en todo caso es la sustancia la que existe, no la existencia la que es sustancial —prescindiendo ahora de la existencia absolutamente necesaria que sólo en Dios tiene cumplimiento—.

Dicho más claramente: la existencia no es predicado quiditativo. Por lo mismo, no puede entrar en la definición de la sustancia y, en consecuencia, no sirve para diferenciar la sustancia primera de la segunda. Por algo dijimos más atrás que esta división de la sustancia es accidental. Como cada sustancia tiene la existencia que compete a su esencia, no podemos poner en el existir la diferencia entre la sustancia primera y la sustancia segunda. Ni la existencia actual explica la singularidad de la sustancia primera, ni la existencia posible da cumplida cuenta de la universalidad de la sustancia segunda. La existencia es algo de la sustancia —su acto—, pero no es algo sustancial —su principio constitutivo—, y, por tanto, no la justifica jamás definitoriamente. La singularidad de la sustancia primera y la universalidad de la sustancia segunda deben diferir en la distinta modalidad de su esencia respectiva.

Difieren, en efecto, en que la esencia de la sustancia segunda es *específica*, mientras la de la sustancia primera es *individual*. De aquí que la universalidad implique comunicabilidad metafísica (de la parte con el todo) a los inferiores, al paso que la singularidad denota o expresa ya la incomunicabilidad metafísica a los inferiores. Mas, ¿cómo explicar esta incomunicabilidad metafísica a los inferiores?

2. Adviértase que la comunicabilidad metafísica está radicada en la comunicabilidad física (de la parte con la parte) y que la incomunicabilidad metafísica está basada en la incomunicabilidad física. La esencia específica es comunicable metafísicamente a varios individuos, porque la forma sustancial es comunicable físicamente con la materia. Así, por ejemplo, la humanidad es metafísicamente comunicable a muchos hombres porque el alma humana es físicamente comunicable con la materia. Por tanto, si existen formas subsistentes completas (ángeles) físicamente incomunicables con la materia, sus esencias específicas son metafísicamente incomunicables a varios individuos. En consecuencia, las formas irreceptas son, por la misma razón, especies e individuos; no se singularizan en una esencia específica, de tal manera que dejen a su vera la posibilidad de existencia de otros singulares en el seno de la misma especie, sino que, singularizadas, abarcan, sin residuo, el ámbito entero de la especie. De modo semejante, la esencia individual de la sustancia compuesta es incomunicable metafísicamente a los inferiores porque lo que la constituye, a saber, el compuesto de materia y forma, es incomunicable físicamente a la materia.

3. El problema de la singularidad de la sustancia se retrotrae al de la incomunicabilidad física de la esencia individual. Debe haber en el seno mismo de la sustancia finita, primera, completa y compuesta, un principio que, haciéndola incomunicable a los inferiores, la singularice en el seno de la esencia específica, es decir, la multiplique numéricamente dentro de la misma especie. Es el principio históricamente conocido como «principio de individuación». Nos vemos obligados a cambiarle de nombre. No nos ocu-

pamos todavía de la sustancia *individual;* permanecemos en el dominio de la sustancia *singular,* y buscamos el principio que la haga ser tal. Nada más lógico, pues, que llamarle «principio de singularización».

3. El principio de singularización de la sustancia. 1. Por otra parte, la expresión no es nueva para nosotros. La hemos utilizado ya en el capítulo anterior al estudiar la estructura de materia y forma. Nos referíamos allí a un doble principio: el de singularización y el de especificación. Poníamos el primero en la materia; adscribíamos el segundo a la forma. Cumplen su respectiva función en las condiciones de su misma realidad, es decir, en mutua referencia; cada uno de ellos en el abrazo por el que y en el que al otro se religa.

Aquí nos ocupamos únicamente del principio de singularización de la sustancia. Comencemos por distinguirlo de la singularización misma y de otras nociones con las cuales pudiera ser confundido. El principio de singularización se distingue de la singularización como la causa del efecto o la razón de la propiedad. La singularización es el carácter de «ser ésta» que tiene la esencia sustancial por la que se contradistingue de la esencia específica y de «esta otra» esencia singular. Es aquello que constituye la unidad interna y es externa diferenciación de la esencia singular. No sólo afecta a la esencia sustancial compuesta, sino también a los elementos componentes y a las sustancias parciales. Trasciende inclusive al orden accidental y a todo lo que es susceptible de inscribirse en una especie. El principio de singularización es la razón de la singularización. Dígase, si se prefiere, la raíz, fuente o causa de la singularización. Es el fundamento que confiere a la singularidad su unidad interna, su incomunicabilidad física a los inferiores y su multiplicabilidad numérica dentro de la especie.

2. Ya estamos en condiciones de formular esta pregunta: ¿cuál es el principio de singularización? La contestación a este interrogante debe ser buscada en la intimidad de la esencia singularizada, porque el principio de singularización afecta al ámbito del ser constitutivo. Además, debe explicar la clausura física de la esencia singular y la multiplicabilidad numérica dentro de la especie.

Estamos ante un problema complicado y difícil. Intentar resolverlo sobre el tapete de su propia historia nos llevaría demasiado lejos. Nos limitamos, pues, a un tratamiento sistemático con las imprescindibles alusiones a las posiciones históricas adoptadas. En dos cuestiones puede ser dividido. La primera pregunta por la *existencia* del principio de singularización. La segunda quiere determinar cuál sea el principio de singularización e indagar su *esencia.*

3. Primero, la existencia del principio de singularización. Nos parece que, en el fondo, la niegan todos aquellos autores que nos aseguran que la sustancia se singulariza por sí misma. Son, en primer lugar, los singularistas de

todas las épocas. Queremos destacar aquí a los nominalistas. Si todo es singular y sólo lo singular existe, toda búsqueda de un principio de singularización debe declararse inútil. Muy cerca se encuentra la solución aportada por Suárez: *unaquaeque entitas est per se ipsam principium individuationis.* Algo semejante había sostenido R. Bacon al afirmar que el individuo se constituye en la unión de *esta materia* y *esta forma.* No tome nadie como acusación lo que en rigor es un hecho para cuya denuncia hicimos poco ha las necesarias distinciones: Occam, Suárez y Bacon, situados a la cabeza de esa triple posición, identifican la «singularización» con su «principio».

La necesidad de que exista un principio de singularización viene expresada en el *sentido* que poseen los siguientes interrogantes, en la posibilidad y urgencia de ser formulados. ¿Por qué es singular todo lo que existe? ¿Por qué esta naturaleza *singular* es *esta* naturaleza singular? ¿Por qué esta materia es *esta* materia y esta forma es *esta* forma? ¿Por qué esta esencia está físicamente clausurada a todo inferior? ¿Por qué esta esencia singular se inscribe en una especie y se distingue de otras igualmente inscritas en la misma?

4. En segundo lugar, la determinación esencial del principio de singularización. Seremos también breves. Tenemos, constituyendo la esencia de las sustancias que se inscriben en órdenes específicos, una materia y una forma. La esencia universal de la sustancia segunda se constituye de *la* materia y *la* forma. La esencia singular de la sustancia primera se compone de *esta* materia y *esta* forma. A *esta* forma deben ser atribuidas todas las prerrogativas de perfección que se encuentran en la sustancia singular. Y a *esta* materia, toda prerrogativa de singularidad con que esté afectada la sustancia. Tenemos dicho con ello que el principio de singularización debe ser buscado en el ámbito de *esta* materia.

Mas, ¿en qué sentido es *esta* materia el principio de singularización? En el opúsculo *De ente et essentia,* c. 2, formuló Santo Tomás esta importante aserción: *materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata.* A ella vamos a atenernos aquí.

La *materia signata* no es, por lo pronto, la materia prima como tal y, por tanto, no constituye ella el principio de singularización. La materia prima, abstracción hecha de su relación a la forma sustancial, es en sí absolutamente indiferenciada, y, por tanto, no podría ser fundamento de la diferenciación singular. Por indiferente, la materia prima es *non signata.*

La *materia signata* no es tampoco una materia actual informada ya por la forma sustancial y en la precisa medida de su información. Como tal está ya inscrita en la especie y singularizada ella misma por el principio de singularización que vamos buscando.

Resta, en consecuencia, que la *materia signata* sea la materia prima referida trascendentalmente a la forma sustancial. En esta ordenación o relación trascendental de la materia potencial consiste el principio de singularización.

El principio de singularización puesto en la *materia signata,* abrazada a la forma sustancial, cumple la triple función que hemos dejado registrada.

En primer lugar, la unidad interna de la sustancia. La materia signada hace que la sustancia singular sea *ésta*, sea una. La esencia específica es apta para estar en muchos, y de hecho se encuentra en muchos, aunque potencialmente. Actualmente está singularizada, poseída en propiedad y de modo intransferible. Mientras *la* forma y hasta *la* materia son comunicables y, en rigor de términos, comunes, *esta* materia, en referencia a la forma sustancial apropiada, es clausa y produce la incomunicabilidad física a los inferiores. Por ella se clausura la sustancia en una singularidad y no puede ser ya comunicada. Es lo que ha olvidado la tesis de la caída del alma y su encarnación en un cuerpo tal como Platón recogiera en herencia de la tradición orficopitagórica y transmitiera a la posteridad con el mito del *Fedro*. Es también lo que descuida en sus análisis la tesis existencialista de la encarnación del hombre. No se debe confundir la encarnación con la circunstancialización. El hombre singular es físicamente incomunicable aunque esté abierto a comunicaciones intencionales. Finalmente, la materia signada explica la diferenciación numérica de los singulares que se inscriben en una especie. El singular, aun ordenado a la especie, no puede ser parte sustancial de ella ni de ninguna otra realidad, llámese rebaño o comunidad. A lo sumo podrá entenderse como parte integrante de un conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

J. ASSENMACHER, *Die Geschichte des Individuations-Prinzip in der Scholastik*, 1926.—M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de St. Thomas d'Aquin*, 1926.—L. REVAULT, *Propositions philosophiques. L'individuation de la matière*, 1947.—Consúltense también los lugares correspondientes de los libros varias veces citados de Manser, Forest, Raeymaeker, etc.

ARTÍCULO VII.—LA SUSTANCIA INDIVIDUAL

1. El problema de la incomunicabilidad de la sustancia.

1. El segundo problema —dijimos— versa sobre la *incomunicabilidad* de la sustancia a otro singular. Repárese cuidadosamente en el punto concreto en que se centra la cuestionabilidad del nuevo problema. Tenemos ya a la sustancia singularizada en una naturaleza. La esencia específica ha comunicado metafísicamente con un individuo en virtud de la comunicación física de la forma con la materia y se ha singularizado. La esencia singular se ha hecho incomunicable a los inferiores. La materia signada clausuró la esencia destacándola dentro de la especie. La humanidad ha resultado *esta* humanidad, *socrateidad*, por ejemplo.

Ciertamente que la esencia singular —socrateidad— es físicamente incomunicable a un sujeto realmente distinto (pues éste sólo podría ser la materia, mas la materia signada ya está inviscerada en ella y es sujeto último

hasta el punto de que no se da la materia de la materia), pero es metafísicamente comunicable y está metafísicamente comunicada a un singular —Sócrates—: Y en esta comunicación se clausura definitiva y absolutamente resultando física y metafísicamente incomunicable a otro singular, no ya de la misma especie, sino también superior. Y preguntamos: ¿qué es lo que hace a la esencia singular absolutamente individual, es decir, incomunicable a todo otro individuo? O para que la pregunta sea más fácil: ¿en qué se funda la comunicabilidad metafísica de la esencia singular a su sujeto, de la socrateidad a Sócrates?

2. Hemos dicho más atrás que toda comunicabilidad metafísica —de la parte con el todo— se funda en alguna comunicación física —de la parte con la parte—. La comunicabilidad metafísica de la esencia singular —naturaleza singularizada: parte formal— a su sujeto —supuesto: todo sustancial— debe fundarse en alguna efectiva comunicación física. Se funda en la comunicación de la *subsistencia* con la naturaleza singular. Lo que hace a la esencia singular, absolutamente individual incardinándola en un sujeto, supositándola e incomunicándola a todo otro supuesto es —decimos— la subsistencia.

La noción de subsistencia viene cargada de dificultades metafísicas e históricas. Queremos hacernos cargo de tres cuestiones sobre ella: aclaración nominal, demostración de su existencia y determinación de su naturaleza.

2. Cuestiones nominales. 1. Para entrar en el tema, una previa disquisición terminológica. Subsistencia significa aquello cuyo acto es subsistir, es decir, ser en sí con independencia de otro. Esta independencia puede ser doble: independencia del sujeto de inhesión e independencia de coprincipio intrínseco. Por la primera, la subsistencia queda excluida de todo el orden accidental, ya que los accidentes sólo pueden ser en otro; por la segunda, queda excluida del orden de los principios sustanciales, que sólo pueden ser con otro. La subsistencia pertenece, pues, al orden de la sustancia. La sustancia es subsistente en cuanto tiene el ser por sí sola, es decir, ni en otro ni con otro. Allí donde no puede salvarse la subsistencialidad, no hay sustancia. Por eso declaramos más atrás que las llamadas sustancias incompletas en razón de sustancialidad no son propiamente sustancias. La materia y la forma de todas las esencias de jerarquía inferior a la esencia humana, bien que sean algo de la sustancia, y por tanto sustanciales, no son, sin embargo, sustancias, sino principios constitutivos de la esencia sustancial.

2. La subsistencia puede ser perfecta e imperfecta. Poseen subsistencia perfecta aquellas sustancias que en modo alguno se ordenan a ser con otro. Imperfectamente subsistente es aquella sustancia —como el alma humana—, que si bien goza de subsistencia, está ordenada por naturaleza a ser con la

materia. En ella hay singularidad, pero no individualidad. La sustancia singular perfectamente subsistente o incomunicable se llama supuesto. Es el individuo propiamente dicho.

El supuesto se puede definir, pues, como sustancia individual. El supuesto racional lleva el nombre de persona. De ahí la clásica definición de la persona: sustancia individual de naturaleza racional. Por la subsistencia, la sustancia singular se convierte en supuesto. En este sentido se define como aquello por lo cual formalmente la sustancia singular se individualiza o suposita, es decir, se hace subsistente e incomunicable. De aquí que la subsistencia se llama también *supositalidad,* y que la subsistencia del supuesto racional, es decir, de la persona, se llama *personalidad.*

3. La cuestión existencial sobre la subsistencia. 1. Es claro que la cuestión existencial acerca de la subsistencia no puede resolverse apelando al conocimiento inmediato. Trátase de una realidad de tipo metafísico rebelde a la intuición. Sólo la demostración clarificadora nos la puede entregar. Tenemos que poner de relieve la imprescindible necesidad de la subsistencia para explicar la efectividad de algún hecho. Demostramos la existencia de la subsistencia en cuanto es razón necesaria y suficiente de la *individualización* de la sustancia singular y de la *existencialización* del supuesto.

2. En efecto, la sustancia, singularizada por sí misma en cuanto expresa sin residuo la esencia específica, o por la materia signada en cuanto se destaca en el seno de la especie, se encuentra también *individuada,* es decir, incomunicada a toda otra sustancia singular, clausurada definitivamente en sí misma, constituyendo un supuesto.

Ahora bien, la singularidad difiere esencialmente de la individualidad. Por la singularidad, la sustancia se hace incomunicable solamente en relación con los inferiores; por la individualidad, supuesta ya aquella singularidad, se hace incomunicable a cualquier otro sujeto de inhesión y a cualquier coprincipio sustancial, con quienes no puede tener ya su propio ser en comunidad. La sustancia singular es asumida por un supuesto, y en esta asunción se hace absolutamente incomunicable.

Y preguntamos: ¿cómo es ello posible?, ¿bajo qué condición se verifica? Debe haber algo en virtud de lo cual la sustancia singular, metafísicamente comunicada al supuesto, se hace perfectamente individual. Este algo no puede proceder de la materia. La materia, en cuanto signada, da cuenta de la singularidad de la sustancia, de la inscripción del singular en el seno de la especie y nada más. Porque la forma comunica con la materia puede haber una pluralidad de singulares dentro de la misma especie. Gracias a la materia, los hombres, por ejemplo, pueden ser *varios.* Esto es claro. Pero el hecho de que varios seres puedan ser *hombre* no lo justifica la materia, sino la forma. A la forma debe irse atribuyendo toda prerrogativa de perfección y de unidad en ella. Si sólo se tratase de la distinción de sustancias singulares en el seno de la especie,

es decir, de la multiplicabilidad numérica, no tendríamos necesidad de más. Ya hemos registrado que la comunicabilidad metafísica de la especie a los singulares se funda en la comunicación física de la forma a la materia. Pero ahora se trata de justificar la comunicabilidad metafísica de la sustancia singular al supuesto, es decir, de la individualidad o suposítación de la sustancia. Sólo la forma puede justificarlo, según hemos dicho. Pero la forma en cuanto forma nada justifica, como nada justificaba la materia en cuanto materia. Dígase, pues, sin reparo, que aquella justificación sólo tiene cumplimiento por la forma en cuanto *subsistente*.

Nos vemos forzados a concluir que de la misma manera que la materia en cuanto signada explica la singularidad de la sustancia compuesta, la forma, en cuanto subsistente, justifica la individualidad de la sustancia. Ningún otro recurso se necesitaría para abrirnos al reconocimiento de la *subsistencia*.

3. Sin embargo, como señalamos más atrás, otro camino puede conducirnos a la misma meta. Vamos a recorrerlo a mayor abundamiento. Junto a la individualización de la sustancia singular, hablamos, en efecto, de la existencialización del supuesto. He aquí otra vía a nuestra disposición para mostrar la necesidad de la subsistencia y con ello resolver la cuestión existencial que tenemos planteada.

Nos situamos, de pronto, ante un supuesto con existencia actual. Se trata de un *todo entitativo finito compuesto* de esencia (sustancia actual) y existencia (individual, propia). La existencia no es predicado quiditativo, y de tal manera difiere de la sustancia actual que no puede decirse que pertenezca a su misma línea. Hay que distinguir, en efecto, una doble línea en lo finito: la de la esencia y la del ente. La línea de la esencia la llena el supuesto como todo sustancial, y a ella pertenecen los principios constitutivos de la sustancia singular (materia signada y forma sustancial), comportadas entre sí como potencia y acto; la línea del ente la cumple el supuesto como todo entitativo, y a ella deben pertenecer sus principios componentes (sustancia individual y existencia) que deben mantener aquel mismo comportamiento de potencia y acto. Se funda esto en la exigencia ineludible de que la potencia y el acto, recíprocamente ordenados esencial e inmediatamente en cuanto son complementarios en la constitución de una única realidad, deben pertenecer a la misma línea. Por lo que hace a la existencia, no hay problema: pertenece en cuanto tal a la línea del ente, pues es el acto entitativo de una potencia entitativa. Tampoco habría problema por lo que se refiere a la sustancia ya plenamente individual: pertenece también a la línea del ente como potencia de cara a la existencia. Pero el problema radica en esto: ¿cómo la sustancia singular (naturaleza), parte formal del supuesto como todo sustancial, deviene individual haciéndose potencia a la mirada del existir? Porque es claro que la naturaleza del supuesto finito no está ordenada esencial e inmediatamente a la existencia, pues aquélla está incluida en la línea de la esencia a la que la existencia no pertenece. Por tanto, la esencia actual del supuesto finito, aunque se la considere singularizada (sustancia singular), no tiene, por naturaleza, aquello por lo cual se constituya

formalmente el supuesto y, en consecuencia, nada se opone metafísicamente a su comunicación con otra esencia sustancial en el acto de existir. La sustancia singular es completa en razón de especie, pues ningún predicado quiditativo le falta. Pero es radicalmente incapaz de apropiarse la existencia. Para ello necesita aún clausurarse definitivamente, hacerse absolutamente incomunicable, individuarse, terminarse en razón de su sustancialidad. La sustancia individual agrega sobre la sustancia singular una determinación en el orden de la existencia, gracias a la cual deviene potencia en la línea del ente. Se convierte así en sujeto posesorio de la existencia y no puede comunicar en el acto de existir con nada que ella no sea o que no le pertenezca. Esta determinación o signación de la esencia es lo que hemos llamado subsistencia. *Ergo.*

4. La cuestión esencial sobre la subsistencia. 1. En tercer lugar, la cuestión esencial sobre la subsistencia. Ya hemos visto que la sustancia individual es subsistente, es decir, tiene subsistencia. Ahora nos preguntamos simplemente: ¿qué es la subsistencia?

Es natural que en la interpretación de la subsistencia se den cita las discrepancias doctrinales de los filósofos. Las iremos anotando en su propio lugar a lo largo de nuestra exposición.

Por lo pronto, la subsistencia es distinta de la singularidad o singularización de la sustancia. Sobre ello no parece necesario insistir. En las sustancias compuestas, la singularización es una determinación o signación de la materia de cara a la forma y produce la incomunicabilidad a los inferiores. La subsistencia, en cambio, es una determinación de la sustancia singular de cara a la existencia, corre a cargo de la forma y produce la incomunicabilidad absoluta del supuesto.

2. La subsistencia no es algo puramente negativo, sino positiva perfección. La negatividad de la subsistencia fue doctrina propuesta por Escoto: La subsistencia expresaría únicamente la negación de dependencia. Puede ésta ser de dos clases: *a)* negación de dependencia *actual,* y por eso la humanidad de Cristo no es persona ya que está unida al Verbo; *b)* negación de dependencia *aptitudinal,* y por eso el alma humana separada del cuerpo no es persona, ya que exige ser unida a la materia. Enseñan de manera semejante Occam, Tomasino, Molina, Petavio, Palmieri, Pesch, Descoqs, Dalmau y otros varios.

Contra esta doctrina debe advertirse que toda negación de alguna cosa (y, por tanto, la negación de dependencia también) debe fundarse en algo positivamente existente. La negación de dependencia está afirmando ya la independencia. Pero la independencia, a pesar de su expresión negativa, indica perfección. La subsistencia, determinando la independencia de la sustancia, por la absoluta incomunicabilidad del supuesto que constituye, debe ser positiva perfección.

3. La subsistencia es perfección sobreañadida a la naturaleza de la sustancia singular. Que la subsistencia es positiva perfección ya quedó ganado. Ahora afirmamos que se añade a la naturaleza de la sustancia singular. Con ello llegamos a un momento central de esta discusión. En el nivel de nuestra investigación resulta fácil clarificar aquel aserto. Muy atrás ya hablamos de la inherencia del accidente en la sustancia. Pero advertimos ahora que el accidente no se predica de la naturaleza de la sustancia singular, sino del supuesto (sustancia individual). Sobre esta base es fácil percatarse de que el sujeto de los accidentes agrega algo a aquello que no es sujeto receptivo de los mismos. Y este algo es únicamente la subsistencia. En efecto, la naturaleza singular, precisivamente tomada, no es sujeto de los accidentes, que sólo inciden en el supuesto, es decir, en la naturaleza singular subsistente. La subsistencia, pues, se añade a la naturaleza de la sustancia singular.

4. Esta perfección sobreañadida no es la existencia. Muchos autores hacen consistir la subsistencia en la existencia o en cierta relación a ella. Así, Capreolo, Billot, Jansens, Medina, Mattiussi, De María, Geny, Boyer, Arnou y casi todos los tomistas de la Compañía de Jesús. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la subsistencia no puede identificarse con aquello que la supone y, naturalmente, le sigue. La existencia supone ya la subsistencia y sigue a ella, pues lo que adquiere o recibe la existencia es precisamente el supuesto, es decir, la esencia singular subsistente.

Puede perfilarse mejor la argumentación y decir: o la sustancia singular no tiene capacidad para apropiarse la existencia como suya, y entonces no es posible que la reciba, o la sustancia singular es capaz de apropiarse su existencia, y entonces posee, con prioridad a la recepción, la subsistencia, es decir, el constitutivo formal del supuesto.

5. Menos aún parece que se pueda decir que esta perfección en que la subsistencia consiste sea un determinado modo de existir, distinto al mismo tiempo de la esencia y de la existencia, colocado como término de la naturaleza en la línea de la existencia. Estamos ante la doctrina suarista y debemos examinarla despacio. Conocida es la teoría de Suárez según la cual la esencia y la existencia de la sustancia singular no se distinguen realmente. La naturaleza singular completa es ya existente. Se distinguen, empero, ambas de la subsistencia. La naturaleza singular completa (existente) difiere de la subsistencia. Sus razones formales son distintas. La naturaleza singular está en estado potencial respecto de la subsistencia. Tiene aptitud para y exigencia de subsistir y nada más. Por consiguiente, la subsistencia será algo sobreañadido y, por lo mismo, distinta realmente de la esencia sustancial. Algo semejante sucede con la subsistencia respecto de la existencia. Existir sólo significa de suyo tener realidad en la naturaleza fuera de sus causas. Por tanto, no incluye de suyo el modo de existir (*en sí* sin dependencia de sustentante, o *en otro* como en sujeto de sustentación). El subsistir, empero, es un determinado modo de existir: el existir *per se et in se,* es decir, sin dependencia de sustentante. Por consiguiente, la subsistencia será algo so-

breañadido a la existencia que, como tal, es algo incompleto y cuasi potencial y, por lo mismo, distinta realmente de ella. «La existencia de la naturaleza sustancial estará completamente terminada cuando fuere afectada del modo de existir por sí. Este modo llena la razón de la subsistencia creada. Y, por tanto, se dice acertadamente que la perseidad es un término o modo de la naturaleza según el ser de existencia, porque, según el ser de esencia, la naturaleza ya está del todo completa y no necesita de otra determinación, principalmente si se considera que está ya contraída hasta la individuación y la singularidad. La esencia actual no necesita para su compleción sino el modo de existir en sí y por sí. Y este último término de la naturaleza, según su existencia, es lo que se conoce con el nombre de supositalidad» [13].

Hasta aquí el suarismo, en el problema que nos ocupa. No deja de sorprender la advertencia de que se niegue la distinción real entre la esencia y la existencia de la sustancia individual y luego se afirme la real distinción entre la esencia y la subsistencia concebida como un modo sustancial de existencia. Diríase que Suárez arrojó por la puerta de su sistema una distinción que después había de penetrar en el suarismo por una de sus ventanas. Tenemos noticia del buen propósito de ciertos suaristas [14] para poner esto de relieve. Sea bien venido el propósito y llegue pronto la demostración. Nosotros nos atenemos a la doctrina aquí resumida, a lo que formulamos las siguientes observaciones:

a) Ciertamente, no es lo mismo la existencia *común* que la existencia *particular*. Sólo ésta es constitutiva de la realidad natural. Sirva esto para indicar que la naturaleza singular completa antes de recibir la existencia particular que le compete no es en modo alguno existente. Aunque tenga actualidad no tiene, empero, existencia.

b) La sustancia individual existirá justamente con la existencia que la caracteriza, es decir, con la existencia *in se et per se*. Si a este modo de existencia —el único que a la sustancia individual compete— se llama subsistencia, no se la conciba como determinación de una existencia anterior, que en manera alguna hay en la sustancia.

c) Si se respeta esto y la subsistencia se sigue concibiendo como la existencia en sí, dígase sin más que la subsistencia es la existencia sustancial. Pero en este caso tampoco es satisfactoria la solución, como se puso de relieve al examinar la posición del número 4.

d) Obsérvese, finalmente, que toda determinación añadida a la sustancia individual debe ser de orden accidental. Por tanto, la subsistencia así entendida ni puede ser *substantiam quasi transcendenter sumptam* ni modo sustancial que como complemento de la sustancia se agregue a una naturaleza —ya completa— para terminarla completando una existencia —que debe estar ya terminada—.

---

13 ALCORTA, J. I., *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, 1949, pág. 223.

14 Vid. ITURRIOZ, J., *Existencia tomista y subsistencia suareziana*, en «Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía», Mendoza (Argentina), 1949, t. 2, págs. 798-804.

6. La subsistencia como perfección añadida a la naturaleza de la sustancia singular no puede ser de orden accidental. Fundamos esta nueva aserción, que viene implícita en lo que acabamos de escribir, en dos razones:

a) Todo lo que está incluido en el género del accidente puede agregarse a un supuesto —sustancia individual, es decir, singular subsistente— y no a una naturaleza —mera sustancia singular—. Expresamos esto en conformidad con lo que afirmamos poco ha. Y hasta agregamos, en concordancia con lo que más atrás quedó expresado, que todo añadido accidental a la sustancia se cumple en la medida en que la esencia de ésta es potencial —en la línea entitativa— y, por ende, se distingue de la existencia. La subsistencia es exigida para individuar a la sustancia constituyendo el supuesto, sujeto de sustentación del accidente. Luego la subsistencia, lejos de incluirse en el orden accidental, está supuesta por él y le precede.

b) De lo dicho se desprende también que el accidente, ya surja por resultancia natural, ya sea extrínsecamente causado, supone la existencia de la sustancia. Pero la subsistencia, lejos de suponer la existencia, tiene por función hacer a la sustancia capaz de recibirla. Luego, tampoco por este lado puede incluirse a la subsistencia en el orden accidental.

7. Tampoco podemos decir que sea la subsistencia acto sustancial. La razón es clara. La sustancia singular es ya sustancia completa: en la línea de la esencia es acto esencial; por la subsistencia se hace individual comunicándose al supuesto y potencializándose de cara a la existencia que extrínsecamente recibe y a los accidentes propios que de sí misma resultan.

8. Luego, la subsistencia es un modo sustancial consistente en la terminación de la sustancia singular —naturaleza— por el cual se incomunica, individua o suposita. Como tal modo, no es parte de la naturaleza, pues ésta es ya completa, según se ha dicho, y, por tanto, no puede situarse en el género de la causa formal ni en el género de la causa material. Es simplemente el término último de la naturaleza sustancial por el cual de *quo* deviene *quod*, absolutamente clauso como sustancia y únicamente abierto a lo que puede ser *de* la sustancia sin ser sustancial (la existencia y los accidentes). En esta doctrina, con mayor o menor precisión, convienen Cayetano, el Ferrariense, Vitoria, Báñez, Zigliara, Del Prado, Hugón, Garrigou-Lagrange, Gredt, Maquart, Maritain, etc.

BIBLIOGRAFIA

SANTO TOMÁS, I, q. 29, a. 2; III, q. 4; *IV c. Gentes*, c. 55.—SUÁREZ, *Disp. met.*, XXXIV. D. GARCÍA, *De rebus metaphysice perfectis seu de natura et supposito secundum primum totius Phil. principium*, 1930.—F. P. MUÑIZ, *El constitutivo formal de la persona creada.* M. FEBRER, *El concepto de persona y la unión hipostática. Revisión tomista del problema, en la tradición tomista*, 1945.—J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, 1949, 1951.—H. DÖRRIE, Υπόστασις. *Wort und Bedeutungsgeschichte*, 1955.—Pueden agregarse aquí diversos estudios sobre la persona; destacamos, entre ellos, algunos en castellano: J. MARITAIN, *Para una filosofía de la persona*, 1937.—I. QUILES, *La persona humana*, 1942. O. N. DERISI, *La persona. Su esencia; su vida, su mundo*, 1950.

ARTÍCULO VIII.—DETERMINACIÓN ESENCIAL DEL ACCIDENTE

1. El concepto de accidente. 1. Para concluir el capítulo es preciso decir algo del accidente. Comencemos por dar razón del nombre. Se ha dicho que Aristóteles, primer tratadista de esta materia, arrancó de una consideración del lenguaje, apareciendo la distinción entre sustancia y accidente como simple transposición del complejo gramatical sujeto-atributo. Mas conviene advertir que en la meta lograda por el propio Aristóteles entra en juego el ente mismo, ya que opone la sustancia y el accidente por las diversas maneras de referirse a él. La sustancia se refiere al ente por sí misma, de una manera directa e inmediata. El accidente, en cambio, sólo se refiere al ente de una manera indirecta, mediante la sustancia que le sirve de sostén. De ahí el nombre que reserva al accidente: συμβεβηκός. Deriva esta palabra de συμβαίνω, «marchar con». La palabra castellana «accidente» se ha tomado de la latina *accidens, -tis,* participio activo de *accidere,* «caer sobre», «suceder». Etimológicamente los accidentes son incidencias, eventos.

2. Tras este primer acercamiento nominal, pasamos a la búsqueda del concepto de accidente. Sabido es que el concepto de una cosa cualquiera se expresa en su definición. La definición menta directamente la esencia. Por eso el modo de tener esencia y el modo de definición son rigurosamente paralelos. No hay posibilidad, empero, de definir el accidente sin una referencia expresa a la sustancia como sujeto del mismo. Sospechamos, pues, fundadamente que el accidente no tiene esencia absoluta y completa, sino una esencia por entero referida a la sustancia y, por tanto, relativa. El accidente, en efecto, se nos ofreció como sustentado por la sustancia, como inherente en ella. Diríase mejor que el accidente se nos mostró con la propiedad de inherir. No se puede decir, empero, que el accidente sea una esencia inherente, es decir, existente en otro. Y es, simplemente, que nada puede ser definido por la existencia. Por el contrario, toda definición real se hace por la esencia. La definición esencial debe mentar el género próximo y la diferencia específica. Tratándose de esencias sustanciales, la definición esencial no tiene mayor dificultad: el género se toma de la materia y la diferencia de la forma, siendo la forma y la materia elementos constitutivos de la realidad íntegra de la esencia. Pero es el caso que en las esencias accidentales, la materia —sujeto— es extrínseca, extraña a ellas. Por tanto, parece que, en su definición, el género no podrá tomarse de la materia ni la diferencia podrá ponerse en la forma. Para colocarnos en la vía de la solución de este problema adviértase que aunque la esencia accidental se constituye únicamente sobre la base de una forma, no se trata de una esencia absoluta, es decir, absuelta o desligada de un sujeto. La esencia accidental muestra una referencia al sujeto, en el que encarna al realizarse y del que, realizada, no se desprende. Dígase, pues, que

el accidente es aquello a cuya quididad compete ser no en sí, sino en otro como en sujeto de inhesión.

La razón formal de la accidentalidad no es la inherencia actual, sino la inherencia aptitudinal. El accidente, entitativamente considerado, se define con todo rigor como una esencia a la que compete existir en otro. Y este otro se encuentra, por la esencia accidental realizada, de alguna manera determinado, es decir, diferenciado. De aquí que la esencia accidental pueda entrar en la definición de un accidente concreto como diferencia, funcionando el sujeto como género. En el orden abstracto, empero, se concibe el accidente incidiendo en el sujeto y, por tanto, al definir una esencia accidental abstractamente debe comenzarse por expresar la forma, haciendo de género, para terminar indicando el sujeto, que funcionará como diferencia. La estructura lógica de la definición del accidente fue expresada por Santo Tomás en fórmulas definitivas: «De cualquier modo que se exprese el accidente, implica en su propia estructura dependencia del sujeto, aunque no siempre de igual manera. El accidente abstractamente expresado importa una referencia que empieza en el accidente y termina en el sujeto... Por eso, en la definición del accidente abstracto no entra el sujeto como primera parte de la definición, que es el género, sino como la segunda, que es la diferencia... Pero en los accidentes concretos la referencia empieza en el sujeto y termina en el accidente... por lo cual, en su definición se pone el sujeto como género..., y de esta manera lo que conviene a los accidentes por parte del sujeto, y no en razón misma de accidente, no se atribuye al accidente en abstracto, pero sí en concreto»[15].

3. Más adelante catalogaremos el accidente en diversos géneros. Aquí interesa mostrar que a todos los géneros de accidente cruza y ampara el carácter común de *ser en*. Este *esse in*, aptitudinalmente tomado, pertenece a la esencia de todo accidente y, por tanto, todo accidente envuelve en su identidad relación al sujeto en el que inhiere y del cual es dependiente. Sin embargo, no todo accidente es *relación* a cuya naturaleza específica pertenece el *esse ad aliud* como término. Antes por el contrario, la relación, como accidente real, implica también aquel *esse in* que constituye el accidente.

2. La causa del accidente. 1. Fue Santo Tomás quien, en seguimiento de Aristóteles, formuló la ley general de la causa del accidente con estas palabras: «Lo máximo y verísimo en cualquier género, es la causa de las propiedades posteriores del mismo... Por eso, a la sustancia, principio en el género del ente, verdadera y primaria poseedora de la esencia, compete ser causa de los accidentes que sólo secundaria y relativamente participan del ente»[16].

La sustancia, en efecto, es ser en sentido primario; el accidente lo es secundaria y consecutivamente. La sustancia, según quedó mostrado, es una esencia a la que compete existir en sí. El accidente —en fin de cuentas de-

[15] I-II, q. 53, a. 2 ad 3.
[16] *De ente et essentia*, c. 7.

terminación de la sustancia— existe en ella, por ella, de acuerdo a ella y para ella.

En la sustancia, como en su sujeto. Este sujeto puede decirse causa material del accidente en cuanto lo sustenta y lo sostiene siendo su propia residencia. Trátase, empero, de una mera materia *in qua*.

Por la sustancia, como por su principio activo. La sustancia es el principio agente de las modificaciones accidentales. Los accidentes proceden normalmente de la intimidad de la sustancia y merced al ejercicio de los principios activos del sujeto.

En conformidad a la sustancia, como su causa ejemplar. El accidente es, en efecto, diseñado de acuerdo a la sustancia, cuya riqueza entitativa expresa y cuya plenitud manifiesta.

Finalmente, para la sustancia, como su fin. Toda la perfección del accidente se transfiere a la sustancia y se ordena a ella. De aquí que los accidentes sirvan a la sustancia para su acabamiento y plenitud.

2. Hemos querido restablecer y poner en vigencia una concepción del accidente que, por desgracia, había sido abandonada en múltiples momentos de la historia de la filosofía. La estructura metafísica de sustancia y accidentes se perdió ya con la escolástica decadente cruzada de nominalismo. Los esfuerzos de Suárez por empalmar con la mejor tradición escolástica no fueron, en este problema, coronados por el éxito. Enseña Suárez que el accidente difiere de la sustancia y encuentra en ésta su sostén. Pero defiende que los accidentes tienen en sí mismos la razón de la singularidad y que puede predicarse de ellos la entidad de una manera absoluta. *Ens absolute et sine addito praedicari potest de accidente*[17]. Surge entonces el grave problema de su unión a la sustancia. La apelación a un modo especial de unión, a un *modus inhaerendi*, no se hace esperar; añadiéndose al accidente lo fija a su sujeto sustancial. Esta especie de «cosificación» del accidente no podía servir al empeño de recomponer la fisura que produjo en la realidad misma la especulación nominalista. Y el siglo XVII alumbrará ese doble movimiento que con los nombres de «sustancialismo» y «accidentalismo» estudiamos más atrás. Llevar la sustancia y los accidentes al ámbito de los conceptos puros del entendimiento, según la tarea que se impuso Kant, sólo pudo significar la pérdida del valor ontológico de unos y de otra sin resolver y menos superar aquella doble posición contrapuesta del racionalismo y el empirismo. La filosofía posterior implicó en el concepto de accidente la idea de contingencia y, hasta tal punto la dominó que, prácticamente, viene a sustituirla o, al menos, a desplazarla hacia la idea de fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 7; I, q. 3, a. 6; q. 45, a. 4; I-II, q. 51, a. 4; q. 110, a. 2; *De Veritate*, q. 27, a. 1; y otros numerosos lugares.—SUÁREZ, *Disp. met.*, XXXII, s. 1; XXXVII, s. 2.—Véanse también los tratados de J. Donat, J. Gredt, J. de Vries, L. de Raeymaeker, etc., así como la bibliografía de los artículos precedentes.

17 *Disp. met.*, XXXII, s. 2, n. 18.

CAPÍTULO IV

LA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

ARTÍCULO I.—EL ENTE ACTIVO

1. El hecho de la actividad. 1. Hemos tratado en el capítulo anterior la estructura de sustancia y accidentes. Apoyados en la universal movilidad descubrimos la estructura, estudiamos su naturaleza e indagamos los problemas que plantea el primero de sus elementos: la sustancia. Es cierto que también fue posible una determinación general del accidente. El movimiento de los entes particulares nos condujo ciertamente al establecimiento de un universo de accidentes vinculados a las sustancias. Pero sospechamos que ese universo de accidentes tiene una complejidad tal que sólo con la apelación a nuevos hechos de experiencia podrá ser llevado a feliz término un tratamiento pormenorizado de este asunto.

Debemos comenzar advirtiendo que la estructura de materia y forma, mordiendo en el fondo sustancial de los entes particulares, se refleja y manifiesta en el orden accidental de los mismos. A la estructura sustancial de materia y forma corresponde, en efecto, la estructura accidental de cantidad y cualidad. Emanando estos accidentes, respectivamente, de aquellos elementos constitutivos de la esencia de la sustancia, parece que deban tener un último fundamento de unidad y convergencia en los individuos o supuestos y una estructuración que sirva de base a todo el orden accidental.

2. Volvamos, pues, al hecho de experiencia. Sin abandonar el movimiento podemos registrar al lado de la movilidad —acto del móvil— la actividad o acto del motor. No conocemos ningún ente que carezca de ella. Diríase que el ente particular tiene que encontrarse en cada momento operando para poder mantenerse en la existencia. Concretamente, para los seres vivos, la total inactividad supone la muerte. Los entes finitos no sólo son móviles, son también motores, activos. La actividad nos aparece como una ley universal de orden ontológico.

Un buen punto de partida para descubrir la actividad y perfilarla lo encontramos en el hecho del movimiento. Las formas más familiares del movimiento entendido como acto del móvil hacen surgir ante el espíritu la ley de la causalidad agente sin la cual la movilidad misma no se hace plenamente inteligible. Todo móvil depende en su movimiento de una realidad distinta —de un motor— de donde el movimiento procede. En cuanto relacionamos el movimiento a su fuente, nos topamos con la actividad. En el ámbito del ente móvil, la actividad no es otra cosa que el ejercicio actual de la causalidad agente, el acto del motor que produce el movimiento en el móvil. Mientras las causas intrínsecas (material y forma) causan por la inmediata comunicación de su misma realidad, las extrínsecas no causan inmediatamente, sino mediante algo distinto de sí mismas: la final causa mediante la apetición, y se llama aliciente; la eficiente causa merced a la acción o actividad, y recibe el nombre de agente. El movimiento relacionado a su fuente: he ahí la actividad, la acción, el ejercicio actual de la causalidad agente.

La actividad así entendida es un hecho que no podemos negar. La misma experiencia del movimiento descrita en el artículo primero del capítulo anterior nos certifica de la realidad de la actividad.

2. Un interrogante metafísico. 1. Varios interrogantes pueden levantarse sobre el hecho de la actividad. ¿Cómo justificar la actividad del ente finito? ¿Cuál es el fundamento de una actuación que puede decirse esencial, porque brota de la esencia íntima de los seres, y al mismo tiempo inesencial, porque los entes en cuestión no tienen por esencia el actuar? ¿Dónde reside la fuente de la actividad y cuáles son los canales por donde discurre?

2. Conviene precisar la fuerza problemática de esos interrogantes. Pone el primero de ellos la actividad en relación con el ente. La distinción real entre la acción y el ente activo debe quedar fuera de toda discusión cuando se trata de los entes finitos y mudables. La actividad nos aparece como realidad distinta del ser que obra. La acción no se une a su sujeto por identidad. Sólo el agente supremo, el motor inmóvil, la acción pura (Dios), es su misma acción. En los agentes finitos hay siempre cierto distanciamiento entre su ser y su acción; el ser goza, en ellos, de prioridad sobre la acción. *Agere sequitur esse*, reza el axioma escolástico. Mas, ¿cómo añadir la actividad, que, en definitiva debe ser una perfección y hasta un perfeccionamiento, a la existencia que, según expresamos en su lugar, clausura todas las perfecciones?

La actividad parece sujeto de dos predicados contrapuestos. Decíamos hace un momento que el obrar sigue al ser; añadimos ahora que el modo de obrar sigue al modo de ser. Cada ente obra en conformidad con su esencia. En este sentido la actividad merece llamarse «esencial»; brota de la esencia misma de los entes, de cuya modalidad peculiar se ve afectada. Pero, al mis-

mo tiempo, la actividad de los entes móviles no se identifica con la esencia de los mismos, y en este sentido debe llamarse «inesencial». ¿Cómo podrá una perfección derivada perfeccionar a aquello mismo de que deriva? ¿Dónde residirá el fundamento de una esencial actividad inesencial?

En tercer lugar ha de observarse que la acción sólo puede encontrar su fuente más remota en el sujeto mismo que actúa. La acción es, propiamente hablando, de los supuestos. Pero al no identificarse con ellos debe discurrir por determinados canales abiertos en el dominio de los accidentes. ¿Cuáles son estos canales, *principios próximos* de la actividad?

3. **Las implicaciones de la actividad.** 1. Sólo la descripción fenomenológica de la actividad puede ponernos en la vía de la solución de los interrogantes que han quedado formulados. La explicación ontológica que están reclamando vendrá después.

Volvamos al hecho de experiencia. Más atrás relacionamos la acción con el movimiento. Hay que ponerla también en conexión con la pasión. En realidad son, pues, tres los elementos cuya coordinación buscamos: la acción, el movimiento y la pasión. Es precisamente el movimiento, claramente patentizado en la experiencia, el elemento que debemos referir a los otros dos. El movimiento relacionado a su fuente nos pone en presencia de la acción. El mismo movimiento relacionado a su receptor nos entrega la pasión. No se sigue de esto que acción y pasión difieran entre sí y con el movimiento sólo lógicamente. Aunque lo que uno da sea idéntico a lo que otro recibe, es evidente que dar una cosa es totalmente distinto de recibirla, como distintas son la donación y la recepción, bien que siga siendo idéntico lo dado y lo recibido. Para llevar claridad al problema se ha de notar que el movimiento tiene triple habitud: es algo conducente a un término, por un agente, a un paciente. Haciendo uso del latín diríamos: motus est *a) ad* terminum, *b) ab* agente, *c) in* passo. Sólo según esa primera habitud es el movimiento formalmente movimiento. En cuanto es por el agente, *ab agente* puede llamarse acción, pero en sentido lato. En cuanto es en el paciente, *in passo* puede el movimiento decirse pasión, pero tampoco formalmente, sino sólo remotamente.

Se comprende fácilmente que las discrepancias de los filósofos se deben haber dado cita en el tratamiento de la cuestión de la actividad. Gredt registra cuatro sentencias escolásticas en la interpretación de la acción. Hay muchos filósofos para quienes la acción existe en el paciente terminativa y formalmente; algunos, como Suárez, sin distinguirla realmente de la pasión y el movimiento; otros, como los Complutenses, distinguiéndola modalmente. Otro grupo de filósofos, entre los que se encuentran Cayetano, Nazario, Silvestre Mauro y Rosselli, enseñan que la acción existe formalmente en el agente y, por lo mismo, se distingue realmente de la pasión y el movimiento. A esta sentencia puede asimilarse la de los escotistas, que también enseñan que la acción existe formalmente en el agente, aunque después entiendan por ella la relación del agente al paciente. Finalmente, la cuarta teoría per-

tenece a Juan de Santo Tomás, que distingue en la acción dos formalidades, de las cuales pone en el agente una y en el paciente otra.

Partiendo de esta concepción de Juan de Santo Tomás y siguiéndola muy de cerca ha hecho últimamente Yves Simon importantes desarrollos que conviene resumir. He aquí los puntos fundamentales de este desarrollo. En los límites del ente móvil, la acción, *ejercicio actual de la causalidad eficiente,* no es otra cosa que el cambio relacionado a su fuente, lo mismo que la pasión no es otra cosa que el cambio relacionado a su receptor. En perfecta concordancia con el pensamiento común, la acción y la pasión, idénticas al cambio e idénticas entre sí como una cosa es idéntica bajo modalidades diferentes, se distinguen realmente del cambio y se distinguen realmente entre sí como la misma cosa revestida de cierta modalidad se distingue realmente de la misma cosa revestida de otra modalidad. Puesto que el sujeto del cambio, *lo que cambia* es el móvil, el receptor del cambio y no su fuente, se ha de decir que el sujeto propio de la acción que consiste en un cambio no es el agente, sino el paciente. Mas si la acción no es propiamente otra cosa que el acto por el cual la causa eficiente ejerce actualmente su causalidad, se ha de decir que no pertenece a la esencia de la acción identificarse con el cambio. Y de esta manera liberamos a la acción de su referencia necesaria al movimiento e inclusive a la producción y a la causalidad eficiente. Es el caso de la acción inmanente. Quedaría ésta insuficientemente caracterizada si nos contentásemos con decir que es una actividad cuyo fruto permanece totalmente en el interior del sujeto agente. El carácter esencial de la acción inmanente, definida por Aristóteles en forma negativa, es precisamente no consistir en la producción de algo, no ser un camino conducente a un término distinto de sí misma; en una palabra, no ser por esencia ejercicio de la causalidad eficiente. La actividad es más bien el acto terminal que acaba y finaliza la naturaleza agente en la línea misma de su constitución específica. La acción, nacida de las entrañas de la naturaleza agente, sería un acto terminal emanante, ligado a la potencia que acaba por la relación *AB*. Podría ser definida, finalmente, como un acto terminal emanante por las vías de una eficiencia a la cual se identifica sin absorberse necesariamente en ella. Hasta aquí Yves Simon, pasando de la noción predicamental de la acción a las definiciones trascendentales de la misma.

2. Con esto estamos en condiciones de entrar en un tratamiento sistemático de la acción. Comencemos por la acción predicamental. Puede definirse así: acto segundo por el cual la causa eficiente es agente en acto. La acción predicamental es siempre acción transeúnte y se identifica con el ejercicio de la causalidad eficiente física o corpórea. De aquí que se la llama también acción física. Se dice transeúnte porque consistiendo esencialmente en la producción de un efecto distinto de sí pasa o *transita* para producir tal efecto. Se desprende de ello que la acción transeúnte es algo vialmente dirigido a un término, llevando ínsita la tendencia a producir un efecto. Se comporta, en consecuencia, como medio; es, en una palabra, aquello mediante lo cual

el agente produce el efecto. Ahora bien, siendo la acción transeúnte la producción del efecto, es natural que se corresponda con el movimiento, que es hacerse del efecto, y con la pasión que es el accidente que constituye al sujeto en recipiente del efecto producido por el agente. Como el sujeto de la causalidad se llama agente, así el sujeto que recibe el efecto se llama paciente. Agente y paciente, pues, deberán distinguirse entre sí como la causa y el efecto. Puede también decirse que de la misma manera que la acción es ejercicio de la causalidad del agente, la pasión será el ejercicio de la pasividad del paciente. Se plantea entre los filósofos el problema de determinar dónde reside la acción. Nadie niega que la acción transeúnte terminativamente considerada, es decir, según el *término* o efecto producido, existe en el paciente; por ello se dice precisamente transeúnte, porque sale y transita de la potencia agente para producir el término o efecto. La discusión comienza cuando se considera la acción principiativamente, es decir, cuando se la toma formalmente como acción definida como el acto segundo por el cual la causa eficiente es agente en acto. Ya quedaron señaladas cuatro sentencias escolásticas. Permítasenos afirmar aquí que la acción existe formalmente en el agente como en su propio sujeto. Con ello queda resuelto el problema de su real distinción de la pasión y el movimiento. La acción no es movimiento, sino moción, y en su virtud existen el movimiento y la pasión en el paciente. Conviene advertir que causar mediante acción formalmente transeúnte sólo compete a los agentes corpóreos. Por eso dijimos que tal acción es física o corpórea. Los agentes espirituales obran *ad extra* mediante una acción formalmente inmanente y sólo virtualmente transeúnte. En los agentes creados esta acción es perfección sobreañadida a sus facultades, y, por consiguiente, implica mutación. Unicamente Dios es motor inmóvil, cuya acción es idéntica con la misma sustancia divina. Digamos, para concluir este punto, que mientras el movimiento y la pasión se originan por la acción, ésta surge por simple emanación. No se da, en efecto, acción para la acción; de lo contrario, el regreso al infinito sería inevitable.

3. En segundo lugar trataremos de la acción inmanente, llamada también metafísica, por oposición a la acción física o predicamental. Comencemos por esta capital aserción: la acción inmanente no pertenece al predicamento acción, sino a la categoría de la cualidad. Las dos propiedades esenciales del predicamento acción, a saber, la referencia al movimiento y a la pasión, están ausentes de la actividad inmanente. Pese a tantos paratomistas, la actividad inmanente es una cualidad. Mas todo esto debe ser examinado con calma. Estamos habituados a entender la acción sobre el modelo de la causalidad eficiente y a la causalidad eficiente sobre el modelo de la producción. Pero es el caso, señalado ya por Aristóteles, que al lado de las potencias de cuyo ejercicio resulta la producción de algo, existen otras cuyo término es el ejercicio mismo. Hay potencias —dice— cuyo término es el ejercicio, como la visión es el término de la vista sin que se produzca a su lado obra alguna; para otras, empero, hay producción de algo, como del arte

de construir resulta la casa, además de la construcción [1]. Hay, pues, acciones que no transitan hacia algo exterior, encarnándose en un producto, sino que permanecen en el sujeto mismo que las ejecuta. Son, precisamente, las acciones inmanentes de que ahora nos ocupamos. Conviene, empero, advertir que la acción inmanente no debe caracterizarse por la simple negación del tránsito *hacia algo exterior*. Hay acciones que, sin pasar al exterior, tienen un término distinto de sí mismas en la intimidad del sujeto que las ejecuta. Así, por ejemplo, la actividad vegetativa. Son también acciones transeúntes. Para definir la acción inmanente es necesario negar el *tránsito* mismo. La acción inmanente no reviste la forma de transeúnte; no hay en ella tránsito, pasaje, flujo, producción de un término distinto de sí misma; es ella la que se constituye en término del agente. Dígase, pues, que la acción inmanente, lejos de tener un término fuera de sí que la acabe y la concluya es, ella misma, término. La acción inmanente es el acto terminativo. Con esto, empero, no hemos hecho más que comenzar la definición. Con el mismo título que la acción, es acto terminativo la existencia. Se advierte, entonces, que si bien toda acción inmanente puede ser considerada un acto terminativo, no todo acto terminativo puede entenderse como acción. Esto nos lleva a la distinción de un doble orden: el orden del ser y el orden del obrar. El acto en la línea del ente es la existencia; a ella, como potencia, se contrapone la esencia. El acto en la línea del obrar es la acción u operación; a ella se contrapone, como potencia, la llamada virtud o potencia operativa [2]. Con ello estamos en condiciones de poder definir la acción como el acto terminativo *(actus secundus)* en el orden del obrar. Puede explicarse esta definición comparando la acción con ese otro acto terminativo que hemos puesto en el existir. Por de pronto parece claro que la acción no pueda identificarse con la existencia misma del agente. El problema no se plantea tratándose de la acción formalmente transeúnte, donde resulta evidente que existir y obrar tienen notas opuestas y contrarios predicados. En el caso que nos ocupa de la acción inmanente, esa distinción, aunque más difícil, no es imposible de establecer. Aunque a ambas conviene la nota de inmanencia, la distinción entre la existencia y la acción inmanente puede establecerse por otro capítulo en el que exhiben propiedades muy diversas. Las acciones inmanentes cuyos modelos más acabados encontramos en el entender y el querer, implican infinitud. La intelección y la volición no están determinadas *ad unum,* sino que se extienden o pueden extenderse a todo lo verdadero y lo bueno, que son sus objetos especificativos; se abren, pues, a todas las cosas, a todo ente, con el cual, como es sabido, se convierten la verdad y la bondad. La existencia, empero, está siempre determinada *ad unum* (nos referimos, claro está, al orden creatural); se clausura en los límites de la esencia en la que inhiere, se contiene en la forma por la cual es participada, y se limita a la capacidad del sujeto en el que se recibe. La acción inmanente y la existencia son actos terminativos de la esencia de las cosas, pero

[1] Cfr. *Met.*, A, 8. 1050 a, 23.

[2] De aquí que diga Santo Tomás: *Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae* (I, q. 54, a. 1).

tienen propiedades contrapuestas. Por tanto, no pueden, en modo alguno, confundirse. Hay más: son actos terminativos *en diferente línea.* Ya lo hemos visto: la existencia es acto último en el orden entitativo; la acción lo es en el orden operativo. Y su diversidad fundamental se pone de relieve al referirlas a la esencia que respectivamente terminan. La existencia termina la esencia en el orden del ser y no en el plano de su propia constitución específica[3]. La acción, empero, termina la esencia en el plano mismo de la naturaleza específica. Todo ser finito «presenta dos posibilidades de acabamiento y únicamente dos: una se abre sobre el acto de ser, la otra se despliega sobre el plano de la quididad. La primera encuentra su cumplimiento en la existencia; la segunda, en la actividad, *acto terminativo que acaba y finaliza la naturaleza agente en la línea misma de su constitución específica*»[4]. Está diferencia nos lleva de la mano a otra más profunda, que clarificará mejor la naturaleza de la acción. Complemento de la esencia en el orden del ser y no en el plano de la constitución específica, la existencia se estructura *con* la esencia como si viniese de fuera a su encuentro. Y complemento de la esencia en el plano mismo de la naturaleza específica, la acción surge de dentro como un egreso o emanación del agente (*egressio ab operante,* que dirían los escolásticos). *Actio est essentialiter emanatio a suo principio,* enseñó Juan de Santo Tomás. Dígase, pues, que la acción es el acto terminativo que, emanado de la entraña misma de la naturaleza agente, se religa, por la relación *ab,* a la potencia que lleva a acabamiento y plenitud.

Sólo ahora estamos en condiciones de dar el paso definitivo que enlace con la aserción que registrábamos al comenzar este punto. En razón del acto inmanente, realidad interior que modifica y perfecciona, el sujeto agente se dice cualificado. Por eso, hemos de declarar a la acción inmanente incursa en la categoría de cualidad. Cayetano afirma que las acciones inmanentes sólo verbalmente se llaman acciones, cuando en realidad de verdad son cualidades. Lo mismo aseguran el Ferrariense, Báñez, Juan de Santo Tomás, etcétera.

4. Hemos visto el despliegue de la acción sobre el ámbito de dos categorías. En ambos casos la distinción real entre la acción —accidente, acto segundo— y su principio —sustancia, acto primero— debe quedar fuera de toda discusión. Interesa subrayar de nuevo la relación entre el ser y el obrar: convienen ambos en ser actualidad. Pero el ser es la actualidad de una sustancia; el obrar, la actualidad de la potencia o virtud en la misma sustancia contenida. Por eso, la acción, más que actualidad, debe decirse actuación. En consecuencia, además de ser una perfección —la perfección segunda— es, en el ser finito, un perfeccionamiento. A diferencia del agente perfecto —Dios—, que al obrar intenta únicamente comunicar su perfección —su bondad—, la creatura, obrando, consigue también su perfección. Es,

3 Cfr. Juan de Santo Tomás, *Cursus theol.,* disp. 8, a 2.
4 Simon, Y., *Introduction à l'ontologie du connaître,* 1924, págs. 85-86.

simplemente, que la acción, como perfección segunda, se ordena también al ser. Mientras lo perfectible se ordena a la perfección primera, a lo perfectible es ordenada la perfección segunda. *Secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat,* nos dice Santo Tomás. Por la acción, el ente ya existencializado «se realiza» a sí mismo, desplegando sus posibilidades y cumpliendo sus necesidades hasta ser llevado a plenitud. Las virtualidades que dormitan en la naturaleza despiertan al conjuro de la acción, y merced a ella el ente alcanza la posesión de su plena realidad. Que ello acontezca en los diversos entes en rigurosa conformidad con el grado de perfección ontológica de cada uno es lo más natural, dado que la acción procede del ente. El obrar sigue al ser, y el modo de obrar al modo de ser. En general, cuanto más elevado sea el grado de perfección ontológica, más penetra la acción en la intimidad del ente, hasta llegar —en el caso de Dios— a identificarse sin residuo con él. El ser meramente físico se pierde enteramente en la objetividad de su propio estar, y sólo puede actuar sobre otras cosas: es la acción material, exterior, revestida siempre de la forma de lo transeúnte y regida por las leyes físicas de la equivalencia mecánica de las diversas formas de energía y de la constancia de la llamada fuerza viva en todo sistema cerrado. El ser viviente, en su triple grado de vegetal, animal y racional, supera, cada vez con mayor perfección, el desvanecimiento en la pura exterioridad, y sus acciones se rigen por las leyes generales del psiquismo. En el hombre acontece esto bajo una modalidad que estudiamos en el capítulo siguiente.

5. Se nos ha ofrecido la actividad como un desbordamiento del ser. La acción, en cuanto secuencia del existir, manifiesta noéticamente la existencia. La modalidad de la acción manifiesta el modo de ser, la esencia. De aquí que los principios de la acción deban ser buscados en el ámbito de la esencia. Ahora bien, por el capítulo anterior sabemos que hay dos clases de principios esenciales: la sustancia y los accidentes. Aquélla debe calificarse de principio remoto; éstos son los principios próximos e inmediatos.

La sustancia es, pues, un principio esencial de actividad. Pero ya dejamos señalado que un principio esencial de actividad no tiene significación de principio de actividad esencial. De ahí la necesidad de los accidentes. Por otra parte, la esencia sustancial de todos los entes que se inscriben en un orden específico y son limitados en la duración es, a su vez, compuesta de dos principios, material uno y formal otro. De lo cual resultará que unos accidentes surjan condicionados por la materia y otros por la forma. Y como la materia no puede existir sin comunicación con la forma, los accidentes de la materia tendrán comunicación necesaria con la forma. Mas como algunas formas pueden subsistir sin comunicación actual con la materia, pueden darse algunos accidentes formales sin semejante comunicación material. Los accidentes son también principios esenciales de actividad. Mas tampoco son principios de actividad esencial. Quiere ello decir que el accidente y su acción no se identifican. Como tales principios, los accidentes se llaman facultades.

El análisis que hemos hecho de la actividad conduce ahora a distinguir en toda facultad dos elementos: la potencia pasiva, que en las facultades orgánicas se identifica con el órgano, y la potencia activa o simplemente potencia. El doble elemento, pasivo y activo, de la facultad debe ponerse en relación con la cantidad y la cualidad. Ningún obstáculo encontramos para ello cuando se trata de facultades orgánicas: el elemento pasivo, cuantitativo y hasta material afecta directamente al órgano; el elemento activo, cualitativo y formal reside en la potencia. El órgano informado por la potencia refleja en la facultad que constituyen la estructura hilemórfica del sujeto sustancial. En las facultades inorgánicas la potencia activa sigue residiendo en la cualidad; la potencia pasiva informada cualitativamente no se resuelve en cantidad y se queda en mera pasividad.

Lo que llevamos dicho está invitándonos a registrar en el ente activo una estructura real de cantidad y cualidad. Como sujeto facultado para la acción, el ente activo debe poseer una cualidad cuantificada o una cantidad cualificada que sirva de vía a la emanación y a la fluencia de la actividad. Sólo mediante un sistema de facultades estructuradas por modo de cantidad y cualidad los entes finitos, limitados y móviles, quedan dispuestos para el ejercicio de la acción y preparados para la fecundidad.

BIBLIOGRAFÍA

M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action*, 1909.—Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, 1934.—M. Blondel, *L'Action*, 1936-37 (la primera ed. es de 1893). J. Roig Gironella, *La Filosofía de la acción*, 1943.—J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 1945.

Artículo II.—Dos posiciones insuficientes: cuantitativismo y cualitativismo

1. Nuestra esperanza contradicha por dos posiciones filosóficas.

1. Los análisis que preceden nos abren a la esperanza de encontrar una estructura de cantidad y cualidad que, constituyendo las facultades operativas, dé cuenta del dinamismo del ente y justifique su actividad. La acción que surge de la entraña sustancial del ente particular y se superpone a ella está exigiendo una estructura en las virtualidades operativas que sirva de base a todo el orden accidental. Sin embargo, sea por no haber reparado en los límites precisos del hecho de la actividad, sea por haber llevado la indagación a un plano inframetafísico, lo cierto es que hay muchos filósofos que ofrecen explicaciones monistas del dinamismo de los seres. Como de hecho son dos los elementos integrantes de esa estructura, el monismo resultante puede tomar la forma de un mero *cuantitativismo* o de un *cualitativismo* puro.

2. Veámoslo aquí en sus razones de origen. Hemos registrado reiteradas veces en la actitud metódica una soterrada tendencia que se polariza a la negación de los hechos de experiencia o a la exageración de los mismos. Ante el que nos ocupa se comienza normalmente borrando las diferencias y los límites entre el ser y el obrar. Unos filósofos absorben la actividad en la entidad: representan el momento de la minimización de nuestro hecho, que puede llegar, por la anulación completa del mismo, hasta constituir un rígido entitavismo estático. Consideran al ser como realidad totalmente pasiva, sometida, a lo sumo, a un movimiento local sin fin y sin sentido. Otros filósofos absorben la entidad en la actividad: representan el polo de la exageración de nuestro hecho hasta ofrecer un activismo que puede tener todavía modalidades muy distintas. Hay también quienes reconocen la presencia de ambas esferas de alguna manera vinculadas. La subordinación del obrar al ser se sitúa en la línea que siguieron nuestros análisis en el artículo anterior. La subordinación del ser a la actividad puede ser aún motivo determinante de las tendencias activistas. En todo caso, al poner la actividad en relación con el ser pueden surgir dos modalidades que desembocan directamente en las posiciones que queremos examinar. Las concepciones materialistas y espiritualistas de la esencia sustancial tal como fueron estudiadas presentan ciertas exigencias al pasar de la consideración del ser a la del obrar. Parece natural que el materialismo vincule la actividad a la materia a través de la cantidad, su propiedad fundamental. También es lógico que el espiritualismo relacione la acción a la sola forma mediante la cualidad, su propiedad característica. De esta manera, mientras el materialismo, siguiendo la vía del mecanismo, debe ir a parar en el cuantitativismo, el espiritualismo, siguiendo la ruta del dinamismo, tiene que desembocar en el cualitativismo. En ambos casos, la estructura de cantidad y cualidad queda destruida, y los elementos dispersados tomados aparte deben ser autosuficientes para explicar la actividad.

2. Las tendencias cuantitativistas. 1. Por cuantitativismo entendemos aquel sistema filosófico que tiende a la anulación de las cualidades y reduce la realidad a cantidad. Ya se comprende lo difícil que ha de ser encontrar el cuantitativismo en ese estado de pureza con que lo definimos. Por eso, hablamos en el epígrafe de tendencias cuantitativistas.

Las tendencias cuantitativistas tienen su origen histórico en las posiciones mecanicistas. Sólo al hilo de la historia del mecanicismo podrá, pues, historiarse el cuantitativismo. El mecanicismo es una dirección del pensamiento que supone como base y fundamento de todo acontecer natural un «mecanismo», es decir, una configuración de materia o masa cuantificable en movimiento. Trátase, en efecto, de explicar *mecánicamente*, esto es, por puros cambios de lugar de partes o elementos invariables en sí, el acontecer de la naturaleza en general o en determinadas esferas de la misma. La idea fundamental de toda explicación mecanicista es que, en realidad, toda ver-

dadera mutación ha de reducirse al movimiento de los cuerpos o corpúsculos inmutables.

Tales características aparecen ya en la forma más antigua del mecanicismo, desarrolladas, entre los griegos, con el atomismo de Leucipo y Demócrito. Lo «lleno», constituido por los átomos invariables y sólo diferenciados por la figura y la colocación, y el «vacío», que hace posible el movimiento, son los principios que explican la realidad y la apariencia. Los cambios y las mutaciones quedan reducidas al movimiento local de los átomos y a sus agregaciones y desagregaciones.

2. Para encontrar una forma más desarrollada de la dirección mecanicista es necesario llegar a los comienzos de los tiempos modernos en que se constituye sobre más sólidas bases el mecanicismo geométrico de Descartes. Tras la división de las sustancias finitas en dos orbes, correspondientes a la *res cogitans* y la *res extensa,* Descartes concebirá el cuerpo como la sustancia definida por el atributo de la extensión. Todas nuestras ideas claras y distintas referentes a los cuerpos corresponden a la *extensión,* en sus tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad, la *divisibilidad* y el *movimiento.* Las otras cualidades, como el calor, el sonido, el olor y el sabor, dependen enteramente de los sentidos, «testimonios fluctuantes y falaces», tienen carácter *secundario* y subjetivo, y no son, en modo alguno, necesarias para entender la materia. La materia tiene como atributo esencial la extensión geométrica. En ella se funda la divisibilidad. Como pura extensión la materia no tiene límite y es divisible al infinito. No hay espacio vacío, ni cuerpos inextensos, ni átomos indivisibles. El mecanicismo de Descartes presenta un cuño marcadamente diferente del mecanicismo atomista de Demócrito. En la divisibilidad sin límites de la extensión encuentra Descartes el mejor fundamento para el movimiento entendido como puro cambio de lugar. El movimiento se produjo por un impulso original de Dios en la materia, y se rige por la ley de la constancia universal. En el sistema cerrado del universo material, la cantidad de movimiento, impresa por el papirotazo divino, debe permanecer constante y circular como una corriente a través de la extensión para formar los cuerpos y determinar sus diferentes posiciones en el espacio. A la física cartesiana basta, pues, la intuición de la idea clara y distinta de extensión. Las diferencias cualitativas no son objeto de ideas claras, y deben ser eliminadas. Hasta la idea de fuerza, por confusa y oscura, desaparece o se reduce al simple choque instantáneo de los cuerpos insertos, como mecanismos parciales, en el movimiento continuo de todo el universo.

Se nos permitirá, para concluir la exposición del mecanicismo de Descartes, esta cita de un historiador de la metafísica: «El racionalismo de Descartes no está contento con haber reducido todo proceso natural a un proceso físico, todo lo físico a algo mecánico; necesita, además, reducir lo mecánico a lo matemático. La materia y el espacio serían idénticos. El atributo esencial de la extensión espacial, que se ha tornado constitutivo para el nuevo concepto de la materia, ha de significar, al mismo tiempo, para él,

la única propiedad óntica de ésta, e incluso su mismo ser sustancial. Los movimientos mecánicos son sólo determinaciones modales en el ser del continuo espacial. La materia es en sí una masa absoluta, pasiva, muerta, inerte, de extensión infinitamente divisible, organizada accidentalmente y diferenciada en cuerpos individuales cambiantes por medio de movimientos. Por consiguiente, la «sustancia» corpórea es una; en la Naturaleza rige el principio eurístico: lo individual es siempre una mera particularización pasajera del todo uno. Los llamados cuerpos (también los organismos) son sólo *modi* de la *res extensa*, sustancia una, como en el terreno de la geometría euclidiana son todas las figuras meras modificaciones y particularizaciones accidentales del espacio uno» [5].

3. El mecanicismo de Descartes era demasiado simplista y tenía que sufrir hondas transformaciones al hilo de los descubrimientos posteriores. Pero el espíritu cartesiano se mantiene a todo lo largo de la física clásica. La reacción producida en la segunda mitad del siglo XIX por la obra coordinada de varios críticos de la ciencia (Boutroux, Mach, Ostwald, Poincaré, Duhem, etcétera) sólo consiguió hacer abandonar las pretensiones ontológicas de las teorías físicas. El mecanicismo se refugió en una actitud metódica de investigación científica que tendrá por resultado la eliminación del universo de la cualidad en la explicación de los fenómenos físico-químicos y vitales. Aquí no nos interesa una valoración del mecanicismo como método científico. La reducción de los fenómenos de la vida a fenómenos físico-químicos, como la de éstos a explicaciones mecánicas, tienen poco que ver con nuestro asunto. Lo que nos preocupa es la transformación del mecanicismo metódico, habitual en el hombre de ciencia, en un mecanicismo filosófico que tiene como consecuencia inmediata el más radical cuantitativismo. Tampoco nos interesa exponer la decadencia y la crisis en que parece haber entrado el mecanicismo clásico, aun en el mundo inorgánico, ante los sorprendentes hallazgos de la actual física atómica. Lo único que deseamos es dar aquí por descartado un mecanicismo cuantitativista que con la eliminación de la cualidad, la indeterminación, la libertad y hasta el tiempo deja a la realidad enteramente pasiva y desconoce el hecho de la actividad. El cuantitativismo se sitúa en una esfera en la cual las mutaciones de los seres se reducen a una serie de movilidades de elementos inmutables. La actividad no podrá ser explicada jamás sobre la única base de la cantidad.

3. Las tendencias cualitativistas. 1. En extrema oposición al cuantitativismo se sitúa el cualitativismo. Debemos concebirlo como un sistema filosófico que tiende a la anulación de la cantidad y reduce la realidad a mera cualidad. Tampoco encontramos realizado el cualitativismo en ese estado de pureza con que lo definimos. Debemos buscarlo en los sistemas de reacción y oposición al mecanicismo, que cons-

[5] HEIMSOETH, H., *La metafísica moderna, Madrid,* 1932, págs. 57-58.

tituyen los llamados dinamismos. El dinamismo intenta explicar el universo mediante elementos inextensos y discontinuos, pero esencialmente activos. Mientras el mecanicismo consideraba la realidad desde la dimensión de la cantidad, el dinamismo partirá de la noción de fuerza y desembocará en el cualitativismo.

Las primeras manifestaciones de un dinamismo exclusivista pueden ser buscadas en las especulaciones de los occamistas científicos del siglo XIV (Juan Burdián y Nicolás de Oresme). Pero la decidida reacción ante el mecanicismo triunfante con Descartes no se produce hasta que Leibniz opone al geometrismo físico una física dinámica en la que la fuerza viva y el ímpetu sustituyen a la extensión y el movimiento. La identificación cartesiana de la extensión con la materia no puede satisfacer a Leibniz. La extensión es una abstracción ideal de los cuerpos y no puede constituir la esencia de la materia. Tampoco la materia puede ser pura pasividad. La extensión y la resistencia con que se nos presentan los cuerpos nos remiten a una *fuerza* o una *energía* de las que esas mismas cualidades surgen. Todo estado de extensión y de movimiento deriva de la fuerza expansiva y de la actividad interna de los seres. Esta fuerza es insensible e inmaterial; sólo sus efectos pueden ser perceptibles y materiales. No necesitamos exponer aquí la concepción leibniziana del universo. Basta decir que se trata de un pluralismo monádico de signo espiritualista en que la cualidad pasa a ocupar el primer plano mientras la cantidad queda en la oscuridad o en el olvido. Las mónadas son realidades inextensas, incorpóreas. Cada una de ellas es un «punto metafísico», inmaterial como el matemático, pero real como el físico. Toda su realidad consiste en el despliegue interno de sus propias posibilidades energéticas. Las mónadas están perfectamente individualizadas y diferenciadas: son puntos de fuerza, perspectivas de energía reflejando el universo entero en la forma de una percepción de cualidad siempre diferente.

2. El dinamismo leibniziano tiene aún significación parcialista. El dinamismo cosmológico se transformará en integral por obra de Bergson, para quien la realidad es vida, una corriente continua de actividad libre y de evolución creadora mantenida y sustentada por el impulso vital y el esfuerzo creador que procede de Dios, si no es Dios mismo. Los caracteres de la vida se sitúan precisamente en el extremo opuesto de los señalados por el mecanicismo: la extensión (cantidad) cede su puesto a la cualidad; la continuidad, a la heterogeneidad, y el movimiento mismo a la duración. La vida se ofrece a los datos inmediatos de la conciencia como *cualidad pura, heterogeneidad absoluta* y *duración real.*

El cualitativismo así entendido ha desplazado nuestro problema. No trata ya de explicar la actividad de los seres particulares; hace consistir la realidad toda en actividad pretendiendo por pura expresión de ella explicar todo lo demás. La actividad es pura cualidad melódica sin principio de donde emane, sin escenario donde se despliegue. Por singular paradoja, esta actividad pura tiene que convertirse en pura movilidad

BIBLIOGRAFÍA

H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, 1907.—E. DUNGERN, *Dinamische Weltanschauung*, 1921. M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.—H. DRIESCH, *Die Maschine und der Organismus*, 1935.—R. HAINARD, *Nature et mécanisme*, 1947; trad. esp., 1948. F. RENOIRTE, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, 1947; trad. esp., 1956. P. HOENEN, *Filosofia della natura inorganica*, 1949.

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

1. Formulación de un teorema.

1. Han quedado expuestas dos posiciones filosóficas exclusivistas y contrapuestas ante el problema de la esencia accidental de los entes particulares. Cuantitativismo y cualitativismo son radicalmente insuficientes para explicar el dinamismo activo de los seres. Es necesario, pues, indagar, por encima de ambas posiciones extremas, la solución superadora.

Tratamos de alcanzar en el orden accidental una estructura que justifique la inesencial actividad esencial de los entes particulares. Encierra esta cuestión doble temática. Uno es, en efecto, el tema de la existencia de la estructura esencial, y otro muy distinto el de la naturaleza de la misma. En el artículo que ahora nos ocupa tratamos el primer tema; en el siguiente desarrollaremos el segundo.

2. Tomando el problema desde su origen en el hecho de la actividad, formulamos aquí el siguiente teorema:

El ejercicio de la actividad no identificada con el ser exige facultades estructuradas de cantidad y cualidad.

Pretendemos con este teorema lograr una solución superadora de la antinomia cuantitativismo-cualitativismo, al propio tiempo que contestamos al interrogante levantado sobre el hecho de la actividad. En orden a su demostración, advertimos, como hemos hecho reiteradas veces, la necesidad de reducir la complejidad del teorema a sus elementos simples. Es un buen procedimiento metodológico para vencer las dificultades y obtener el mejor éxito en la empresa. Procederemos, pues, gradualmente, demostrando: *a)* que la actividad ejercida por los entes particulares exige facultades *estructuradas; b)* que esta estructura implica dos elementos, *pasivo y activo,* y *c)* que tales elementos se relacionan y residen en la *cantidad* y la *cualidad.*

2. La actividad del ente particular exige facultades estructuradas.

1. El análisis metafísico de la actividad va a ponernos en presencia de facultades o potencias de operación que se nos ofrecerán estructuradas. Para evitar el posible equívoco, desde el

primer momento debemos advertir que esa estructuración tiene un doble sentido: la de la facultad con el sujeto para constituir el ente activo y la estructuración de la facultad en sí misma considerada. Por ello, la aserción implica en la tarea demostrativa triple modulación temática: existencia de la facultad, su estructuración con el sujeto por modo de inherencia y la estructura de la facultad como principio de operación.

La existencia de las facultades viene exigida por su necesidad para explicar el hecho de la actividad de los entes finitos. Partamos de esta elemental comprobación: el ente finito es y actúa. Entre el obrar y el ser hay, por de pronto, distinción. Están, empero, en conexión. Nos vemos obligados a referir el obrar al ente. Puede decirse que la actividad es un atributo del ente finito en cuanto tal. Todo ente finito es fuente de actividad, principio de operación, capacidad de obrar.

El despliegue demostrativo de este principio puede comenzar con el análisis metafísico de la actividad del yo y terminar con la extensión a todos los entes finitos. La reflexión sobre mi propia conciencia me advierte de manera inmediata que soy fuente de actividad. La vinculación del obrar al ser se me ofrece aquí sin lugar a dudas. Yo soy principio de actividad. Mas, ¿cuál es la razón formal de ello? Pregúntese, si se prefiere, de esta manera: ¿dónde encontrar el fundamento de la vinculación de la actividad al yo? La contestación a estos interrogantes tiene una primera respuesta que debe ser formulada en estos términos: la razón formal y el fundamento último de que yo sea principio de actividad consiste en que *soy* de una manera *limitada.* Las dos palabras subrayadas deben ser simultáneamente mantenidas. Muy lejos ya, al resolver el problema de la finitud, examinamos las implicaciones metafísicas de la estructura de esencia y existencia. Era ésta el principio de perfección del yo; era la esencia el principio de talidad o de limitación. Ambos son ahora necesarios para explicar la actividad que procede del yo, tan afectada como él de finitud. La actividad no puede encontrar su explicación exhaustiva en la limitación del ser. La esencia no puede ser el fundamento único de mi capacidad de operación. Tampoco la limitación de mi actividad puede ser fundada en la perfección de mi ser. La existencia no puede dar razón de la modalidad limitada de mis operaciones.

El obrar limitado se liga a la entidad finita del yo por una doble relación. Soy principio de operación gracias al principio de perfección o de existencia. *Operari sequitur esse.* Y la limitación de mi obrar sólo se explica por el principio de mi limitación, es decir, por mi esencia. *Modus operandi sequitur modum essendi.* Dígase, en consecuencia, que el fundamento último de mi obrar es doble: la razón del obrar en cuanto tal se funda en la existencia del yo; la modalidad del obrar radica en la esencia del yo.

Ahora bien, ese mismo doble fundamento se encuentra en todos y en cada uno de los demás entes finitos. También ellos realizan una estructura de esencia y existencia, principios trascendentalmente referidos por los que los entes particulares se encuadran en modalidades determinadas y se proyectan en el orden universal. Luego, ahí debe ser puesta la doble razón ex-

plicativa de la actividad finita. Nada debe extrañar semejante conclusión. La actividad que brota de los entes finitos los pone en relación entre sí en el orden universal; por ello, parece natural que sea la existencia el principio que funda el dinamismo del ente y lo proyecta en el orden universal. Y la limitación del obrar debe también fundarse en la esencia, que, como quedó señalado, es el principio de la limitación del ente.

Sospechamos, sin embargo, que con esto no hemos hecho más que comenzar. El hallazgo del fundamento último del obrar sólo nos dice que el ente finito es un sujeto activo. La esencia y la existencia son principios constitutivos del ente finito. Ellos también lo disponen para la fecundidad. Pero sólo lo dejan dispuesto. Ahora debemos considerarlo ejerciendo la actividad. El ente finito es un sujeto *que* obra. Falta por examinar aquello *por lo que* obra. Como totalidad individual subsistente el ente finito se llama *supuesto*. Él es *el que* obra. Aquello *por lo que* obra debe aún ser objeto de distinción: aquello por lo que obra *en acto* se llama *acción;* aquello por lo que el mismo supuesto se constituye en sujeto de operación se llama *principio de actividad*. Un análisis más detallado nos llevaría a distinguir todavía dos tipos de principio de actividad: el principio *remoto*, que debe ponerse en la *forma sustancial*, y el principio *próximo*, que debe ser colocado en la *potencia* activa que llamamos *facultad*.

Sólo este último elemento nos interesa por ahora. Recojamos de nuevo la distinción ya registrada entre el ser y el obrar. Aquello por lo que el ente finito es no se identifica con aquello por lo que obra. El ente finito es por su *esse* y obra por su acción. Tampoco puede confundirse lo que en un ente finito es con lo que hace. La esencia del ente finito es sustancial, mientras que su obrar es accidental. La actividad, inscrita en el orden accidental, reclama, pues, una potencia del mismo orden. Veremos pronto las consecuencias que esto entraña. Demos primero la prueba directa de la existencia de la facultad. La actividad del ente finito exige una potencia de operación realmente distinta de los principios intrínsecamente constitutivos del sujeto activo. En efecto, la actividad modifica al ente finito sin cambiarle sustancialmente, introduce en él un cambio sin arruinar su identidad. Por ello, la actividad no puede ser la actuación de ninguna potencia intrínseca a la esencia sustancial, pues produciría una auténtica transformación de la sustancia, y debe explicarse por la simple actuación de un principio extrínseco o complementario en relación a los elementos constitutivos del sujeto finito. Este principio complementario y potencial es lo que llamamos facultad.

Podemos llevar el razonamiento por derroteros diferentes para llegar a la misma conclusión. Hemos señalado más atrás que la forma es el principio remoto o radical de todas las operaciones del ente finito. Siendo la forma sustancial aquello por lo que el agente es, debe ser, en definitiva, aquello por lo que el agente obra. La forma, empero, no puede ser inmediatamente operativa. Para serlo habría de poseer en acto todas las operaciones pertinentes. Sabemos por experiencia que no sucede así. El ente finito no ejerce actual y simultáneamente todas las operaciones de que es

capaz por su forma. No es, pues, por ésta por lo que, de manera inmediata, actúa el agente finito. Mas si el agente finito no es inmediatamente operativo, habrá que admitir en él un principio próximo de operación o un repertorio de ellos en el caso de que realice distintos tipos de operaciones. A estos principios próximos o inmediatos que explican la actividad de los agentes finitos se les llama, según se ha dicho, potencias o facultades.

Conclúyase, pues, con carácter general, diciendo que el análisis metafísico de la actividad nos obliga a concebir el ente finito como estructurado de un sujeto y de una potencia de operación o de todo un sistema de facultades.

2. Pasemos ya a determinar la naturaleza de esta estructura. El detenido análisis de la estructura de sustancia y accidentes hecho en el capítulo anterior nos dispensa aquí de muchos pormenores. Los elementos que tratamos de conjugar son dos: el sujeto y la facultad. Siempre que hemos intentado explicar una estructura nos hemos visto forzados a acudir a la relación de la potencia al acto. Pero hemos observado reiteradas veces que la potencia y el acto son correlativos y deben estar situados en el mismo plano. Entonces la relación de potencia a acto no puede tener cumplimiento entre el sujeto y su facultad o potencia de operación. El sujeto no parece comportarse como determinable o potencial; está, por el contrario, plenamente determinado por su *esse*. Por ello precisamente mostramos la necesidad de tal potencia de operación como principio próximo e inmediato de la actividad. La facultad como potencia de operación no es, pues, tampoco el acto o la determinación del sujeto activo. La relación de potencia a acto se cumple entre la facultad o potencia de operación y la operación misma. La potencia de obrar debe ser, como el obrar mismo, un accidente. En este sentido debe decirse que es *en* el sujeto, *conforme* al sujeto, *por* el sujeto y *para* el sujeto.

A la actividad de los entes finitos, que es un accidente, corresponde una potencia operativa que debe distinguirse de la sustancia y vincularse a ella también como accidente. Entre el orden operativo y la sustancia hay simultáneamente disyunción y conjunción. Precisamente porque se distinguen irreductiblemente deben vincularse como la sustancia y el accidente. Hay aquí unión sin confusión. El orden operativo, que constituye el obrar y la facultad de obrar, está unido a la sustancia y no confundido con ella. El contraste de lo relativo y lo absoluto vuelve a ponerse de relieve. Todo el orden operativo mantiene una cierta oposición a la sustancia; mientras ésta se define por sí misma, aquél se define por su relación a un objeto. En cuanto sustancia, el ente se termina en sí mismo, clausurándose e individuándose; es, empero, propio del obrar ponerlo en relación con todos los demás seres. La entrada del ente en relación con los demás supone el poder de hacerlo. Este poder debe ser distinto de la sustancia, es decir, debe estar en ella sin ser lo que ella es. Debe verificar, en consecuencia, la noción de accidente. «Por esta potencia, que está en el plano intencional, y no por su sustancia directamente, el ente es susceptible de progreso. La operación no

se refiere a la sustancia más que por intermedio de una facultad»[6]. Con ello se recupera la relación de potencia a acto, que líneas más atrás pusimos en tela de juicio, bien que, como es lógico, de una manera analógica y proporcional. Tras explicar esa relación en las estructuras de esencia y existencia (ente finito originado por creación) y de materia y forma (sustancia originada por generación) prosigue A. Marc: «He aquí, por último, el caso de la sustancia y el accidente cuando éste es evolutivo y progresivo. Inversamente de los precedentes, admite más y menos y no constituye alguna cosa absolutamente indivisible, pues no se define en sí mismo, sino en función de un objeto del que está más o menos cerca. Si la proporción del acto y de la potencia es una ley general, es forzoso reconocer aquí una potencia adaptada a este acto y a sus caracteres de nuevo tipo. Éste no puede ser inmediatamente la esencia del ser, es decir, el compuesto de materia y de forma; ni la subsistencia del mismo ser, es decir, el compuesto de esencia y existencia. Estas dos proporciones o composiciones tienen rasgos diferentes de los del acto que ahora se considera. Mientras que éste pone en oposición el devenir y su compleción, el hecho de completarse y ser completado, aquellos no admiten este contraste, ni se refieren más que a sí mismos, es decir, a ningún objeto, y no expresan nada intencional. Por consiguiente, la potencia, que es el sujeto inmediato de esta operación intencional y accidental, no será directamente la sustancia ni la esencia de este ser, sino que será una potencia de orden intencional y accidental, es decir, una facultad en sentido propio. Ésta habrá de definirse por su acto y por el objeto de este acto. Igual que este acto deberá ser susceptible de más y de menos, de evolución. En este plano intencional y accidental la potencia será rigurosamente proporcionada al octo. Hay, por consiguiente, semejanza y diferencia con los casos precedentes, y así, es necesario para que la proporción del acto a la potencia sea verdaderamente una analogía de proporcionalidad. La distinción del ser y el obrar lleva consigo la del ser y sus facultades en virtud de una aplicación de la ley que vincula en mutua adaptación el acto y la potencia (...). La operación, efectivamente se enraíza en la sustancia por medio de la facultad; ésta, en cambio, se entronca en ella por sí misma sin intermediario alguno. De esta primera diferencia se derivan otras. Su vínculo con la sustancia, siendo más o menos próximo, es, en consecuencia, más o menos necesario. Mientras que un ser capaz de obrar no puede existir sin sus facultades, es decir, sin facultades determinadas que sean tales, e incluso mientras en algún sentido no puede existir sin obrar, sin poner alguna operación en general, puede, por el contrario, existir sin poner esta o aquella operación determinada. Determinadas por las circunstancias de tiempo y de lugar en que su libertad se encuentra, las operaciones particulares son accidentes contingentes, mientras que las facultades son accidentes necesarios. La definición de accidente que se verifica metafísicamente de modo distinto en los dos casos, se verifica aquí también de modo diverso desde el punto de vista lógico según sea necesario o contingente

[6] MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, ya cit., pág. 628.

el vínculo con la esencia. En cuanto accidente necesario a la facultad, se le llama todavía una propiedad del ser. Como por esta necesidad participa de la esencia, mientras que en cuanto es un accidente participa de la operación, la facultad es el puente entre las dos de un modo absolutamente natural»[7].

3. La actividad exige facultades que, como accidentes, se estructuran con el sujeto activo implantándose en su sustancia. Algunos autores se esfuerzan en mostrar que también en el orden accidental se realiza la composición entitativa de esencia y existencia. Defienden otros una existencia única para la sustancia y los accidentes. Estos últimos andan más cerca de la verdad. En rigor, debiera decirse que la estructura constitutiva de lo finito no se plantea en el ámbito del accidente, y hasta parece innecesaria para explicar la facultad que, dando cuenta de la actividad, se nos ha ofrecido como propiedad de la sustancia. No sucede lo mismo respecto de la estructura esencial. Hemos registrado en los entes que se inscriben en órdenes específicos y son limitados en la duración una estructura sustancial de materia y forma. Y sospechamos que esta estructura de materia y forma, mordiendo en el fondo sustancial del sujeto de la actividad, se refleja de alguna manera en el orden accidental de la facultad. Aunque es cierto que la materia prima, *como tal, no* es sujeto de *ningún* accidente y que todas las potencias deben emanar de la forma sustancial por la que es y por la que obra en último término el ente activo, no lo es menos que hay potencias materiales. Si nos preguntamos por el sujeto de ellas, parece claro que debemos responder que es el compuesto de materia y forma. Cuando, como en el caso del hombre, haya que distinguir dos clases de facultades: unas puramente espirituales o *inorgánicas* y otras materiales u *orgánicas,* habrá que decir que el sujeto de las primeras —tales el entendimiento y la voluntad— es el alma, pero que el de todas las demás es el compuesto, es decir, el cuerpo. El problema se plantea de nuevo: la estructura de materia y forma, constitutiva de la sustancia corpórea, ¿no se reflejará en la facultad como virtualidad operativa? La eliminación de la composición entitativa en el plano de la facultad no nos autoriza a descartar la estructura esencial en las propiedades de la sustancia. Las facultades son esencias accidentales que, aunque incardinadas en la sustancia, se definen por los actos a que se ordenan, como éstos se especifican por los objetos formales. No pretendemos, sin embargo, referirnos a la estructura de la potencia como principio de operación y su acto correspondiente. Queremos considerar la facultad en sí misma, abstracción hecha de su vinculación a la sustancia y de su relación al acto que cumple. Aun así, debe ser estructurada y no simple. La simplicidad absoluta de la facultad, haciendo de ella una potencia puramente activa sin mezcla alguna de pasividad, volvería a comprometer la distinción entre el ser y el obrar. Determinar los elementos de esta estructura pertenece, según anunciamos bastante atrás, al epígrafe que sigue.

---

[7] *Op. cit.,* págs. 629-31.

3. La estructura de pasividad y actividad. 1. A efectos de que no se piense que incurrimos en una lamentable metábasis pasando de la estructura de la facultad a la de la pasión y la acción tal como sugieren las palabras —pasividad y actividad— del epígrafe, nos apresuramos a formular nuestra aserción en estos términos: en algún sentido, la misma facultad es simultáneamente *pasiva* y *activa*.

La distinción del ser y el obrar en el ente finito nos llevó al establecimiento de las facultades. Esta misma distinción sigue siendo valedera en el ámbito de la facultad misma. También en ella una cosa es el ser y otra su actividad. Aunque formalmente puede y debe decirse que es *potencia activa*, debe haber en ella una cierta *pasividad*. En toda facultad hay una íntima relación entre la potencia activa y la pasiva. La diversidad, e incluso la oposición, que, desde algún punto de vista, es preciso proclamar entre la potencia pasiva y la activa, debe ceder el paso a la unión o conjunción en el plano de la facultad operativa que aquí estamos considerando. No ejerciendo siempre en acto la actividad que le es propia, la facultad que es potencia activa debe ser también potencia pasiva.

Aún podemos razonar de otra manera. La actividad de las facultades no se realiza sin mutación. Pertenecen al ámbito de lo movido o devenido. Mas, «lo devenido no es, de suyo, ser activo, sino que únicamente está en potencia para el ser activo. En este sentido, es absolutamente verdadero que en el mundo devenido *la potencia pasiva abarca también todo el reino de la potencia activa* y se presupone en ésta. Sólo en Dios se da la potencia activa sin pasividad, porque el ser y la actividad son en él una misma cosa»[8]. Allí donde la sustancia no es inmediatamente operativa por el distanciamiento existente entre el ser y el obrar y la potencia activa se convierte en facultad para obrar como instrumento de la naturaleza, la potencia activa está necesariamente ligada a la pasividad. En la facultad hay una estructura de potencia pasiva y activa.

2. Semejante estructura adquiere una modalidad hilemórfica cuando se trata de las facultades orgánicas. Toda facultad orgánica consta, en efecto, de dos elementos: el órgano y la potencia. Funciona el órgano como materia, es decir, como sujeto de sustentación, como potencia pasiva. La potencia activa desempeña el papel de forma accidental, es decir, de acto. «La potencia sensitiva —dice santo Tomás— es acto de un órgano corporal»[9]. «Esto supuesto —añade M. Barbado—, y aunque sea apartándonos un poco del lenguaje corriente de la escuela, según el cual la facultad o potencia unas veces significa el elemento formal del sentido y otras designa el conjunto de este elemento formal y del órgano, nosotros, en adelante, para evitar confusiones, distinguiremos los dos conceptos con nombres diversos al hablar de las facultades orgánicas, llamando *facultad* al compuesto acci-

---

8 MANSER, G. M., *La esencia del tomismo*, ya cit., pág. 115.
9 I, q. 78, a. 4.

dental que resulta de la unión del órgano con la potencia, y solamente llamaremos potencia al elemento formal que del alma procede. Diremos, pues, que en el orden sensitivo, *Facultad = Órgano + Potencia.* Se debe decir que el órgano es la materia y la potencia es la forma; no materia prima y forma sustancial, sino materia segunda y forma accidental» [10].

Una vez que desde la consideración general de la facultad en la que fue preciso señalar una estructura con su doble elemento, pasivo y activo, y, descendiendo al ámbito de las potencias orgánicas, comprobamos la modalidad hilemórfica de la misma, podemos ascender de nuevo al orbe de las facultades inorgánicas, donde, por analogía, tendremos que seguir hablando de una composición de potencia y acto. Las facultades espirituales son siempre actos; que lo sean de un órgano corporal inmediatamente o que sólo de un modo mediato y remoto puedan decirse actos o formas del cuerpo poco importa para nuestro propósito. Intentando poner fuera de lugar una objeción sobre la no posibilidad de que Cristo sufriese dolor en lo que respecta al entendimiento, en razón a no ser acto del cuerpo, establece Santo Tomás una distinción que podemos explotar aquí. Una potencia puede ser acto del cuerpo en cuanto informa a algún órgano o por razón de la esencia en la que se funda. El intelecto no es acto del cuerpo en el primer sentido, pero sí en el segundo, pues se une a él como forma en cuanto está en el alma, que por esencia es forma del cuerpo [11]. Las potencias espirituales, aunque están sustraídas constitutivamente a la materialidad y, por esta inmunidad de materia *ex qua,* no realizan una estructura hilemórfica, son actos o formas accidentales mixtos de potencialidad. El sujeto de ellas es el alma sola y no el compuesto de alma y cuerpo. Tiene que haber en el alma actualidad (sustancial) para sustentarlas, pero también potencialidad (accidental) para recibirlas. La facultad espiritual se constituye estructuralmente de un acto o forma accidental (potencia activa) y una potencia igualmente accidental (potencia pasiva), por la que se incardina en una esencia sustancial. Toda facultad, en definitiva, se estructura de potencia y acto.

4. Estructura de cantidad y cualidad. 1. Hemos de dar un último paso para mostrar que los elementos de la estructura explicativa de la actividad de los entes particulares deben ser entendidos por modo de «cantidad» y «cualidad».

---

[10] BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental,* ed. preparada por M. Úbeda Purkiss, Madrid, 1946, t. I, págs. 664-65.

[11] Potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo in quantum est potentia quaedam: et sic dicitur esse actus corporis, in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium consequendum; sicut potentia visiva perficit oculum ad exsequendum actum visionis: et sic intellectus non est actus corporis. Alio modo ratione essentiae in qua fundatur: et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori coniungitur ut forma, in quantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma *(De Veritate,* q. 26, a. 9, ad 3).

Que las potencias activas son cualidades, apenas hay quien lo discuta. El activo devenir accidental de los entes particulares supone la adquisición de cualidades nuevas. Sin perder la determinación sustancial que le corresponde por su forma, el ente particular se modifica actuando, y, sin hacerse *otro,* se hace de *otra manera.* Esta modificación accidental de talidad es un principio que se llama *cualidad.* De aquí que la cualidad se defina como la modificación o determinación de la sustancia en sí misma por razón de la forma.

Tampoco es difícil poner de relieve la intervención de la cantidad en la explicación de la actividad de los entes compuestos de materia y forma. Ya quedó señalado que la actividad de las cosas materiales está penetrada de pasividad. La potencia activa está ligada a una potencia pasiva, que en las facultades orgánicas reside precisamente en el órgano, extenso y *cuanto* por necesidad.

La actividad como desarrollo accidental de los entes particulares, exige la facultad cualitativamente determinada y penetrada de pasividad inviscerada, en el caso de los seres materiales, en una cantidad.

BIBLIOGRAFÍA

El hecho de no haber sido elaborada la estructura de cantidad y cualidad explica la casi total ausencia de bibliografía. Ténganse en cuenta las fuentes y las obras citadas en las notas del artículo, especialmente la del P. Manuel Barbado. Pueden encontrarse también algunas indicaciones de gran utilidad en los cursos de metafísica y ontología de L. de Raeymaeker y F. van Steenberghen.

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

1. Delimitación del tema. 1. Es evidente que el desarrollo activo de un ente finito no está regido por una ley de simplicidad. Si reparamos, por ejemplo, en el hombre, advertiremos que su actividad está orientada hacia objetos formales muy diversos. Por los propios objetos formales se especifican los actos operativos, y por éstos se definen las facultades. La diversidad de la actividad nos conduce, pues, al establecimiento de un variado repertorio de facultades. Hay que distinguir, por lo pronto, muy distintas fuerzas físicas, fisiológicas y psíquicas. Entre estas últimas todavía hay que separar de las facultades orgánicas las potencias espirituales. Sólo una consideración detallada de todos estos principios activos nos proporcionaría una idea de la riqueza de la perfección sustancial del hombre que ellos se encargan de expresar en las variadas líneas del desarrollo evolutivo. Mas no debe perderse de vista que ese variado repertorio de procesos es fundamentalmente unitario con un último residuo de convergencia en la unidad de la naturaleza del hombre. Queremos

decir que las diversas facultades humanas deben formar un sistema estructurado. Esta especial contextura de los principios activos, de variedad más o menos amplia y de perfección más o menos rica, según la naturaleza del ser considerado, está vinculada a la forma sustancial del mismo. No es, empero, esta contextura sistemática de las facultades el objeto de nuestra preocupación actual. A la metafísica sólo compete la búsqueda del fundamento en que descansa todo ese sistema. Volviendo a ejemplificar en el hombre, puede decirse, a este respecto, lo siguiente: «Las facultades superiores se encuentran vinculadas a formas orgánicas por una relación natural y, por tanto, armoniosa: como el alma espiritual es la forma sustancial del organismo humano y ella misma es individuada por la materia sustancial, la operación espiritual anima a la actividad humana total y lleva en sí misma el sello individual que le imprime el principio accidental de la cantidad; por lo demás, la experiencia interna atestigua que, por su parte, la vida orgánica y sensible se encuentra introducida en la unidad de la conciencia, y allí participa de la vida superior del yo. Hay una distinción profunda, pero no una quiebra, entre los elementos tan diferentes que forman la actividad del hombre: se compenetran y se hunden en un solo y mismo desarrollo» [12].

2. Por otra parte, en cada uno de los principios —órgano y potencia— que constituyen una misma facultad aún debemos registrar muy distintos elementos. En una facultad sensorial, como la de la vista, encontramos: la materia prima y la forma sustancial o alma; la materia segunda complejamente organizada y formas accidentales, como las energías físico-químicas; otras formas accidentales superiores, que son las energías vitales, y otra forma accidental más perfecta, cual la energía sensitiva. «En virtud de la forma sustancial, el órgano recibe el ser de cuerpo, viviente y sensitivo; pero con ella sola no podría ejercer ninguna operación, porque para ello se necesitan siempre ciertas energías o potencias, que son los principios próximos de las operaciones todas. Así es que para la producción de las operaciones elementales que son comunes al órgano y a los cuerpos inorgánicos, recibe del alma, fuente de toda actividad, las energías físico-químicas, mediante las cuales se verifican todas las operaciones, que son iguales en el organismo y en los cuerpos minerales. Como, además, en el órgano tienen lugar operaciones del orden vegetativo, y tampoco puede ejercerlas sin una energía correspondiente, necesita recibir del alma otro género de potencias o energías algo más nobles, las cuales, sin embargo, no pueden obrar sin la cooperación directa, aunque instrumental, de las energías anteriores; y así vemos, por ejemplo, que para poderse realizar la función asimilativa hace falta la intervención de las afinidades químicas de la ósmosis, de la tensión superficial, etc. Tiene, por último, que realizar el órgano otra función más perfecta, cual es la sensitiva, y para ello se requiere, desde luego, que se encuentre en las debidas condiciones vitales de estructura, nutrición, circu-

12 RAEYMAEKER, L. DE, *Filosofía del ser*, ya cit., pág. 292.

lación, etc.; pero, además, se necesita una energía especial, a la que llamamos potencia sensitiva, mediante la cual, y sin la cooperación directa de las otras, ha de verificarse la operación más noble que existe en el orden material. Tal es la doctrina del Angélico sobre la constitución de los órganos sensoriales y sobre la jerarquía y dependencia de las potencias o energías que en ellos existen»[13].

Tampoco se trata aquí de este problema. La compleja organización estructural de cada facultad debe ser estudiada por las ciencias particulares que se sitúan en niveles diferentes al de la metafísica. La ontología sólo se ocupa de indagar la modalidad peculiar de la estructura de cantidad y cualidad o, si se prefiere decir con carácter más general, de pasividad y actividad. Hasta debe prescindir del objeto con el que, por el carácter intencional del dinamismo que consideramos, constituye la facultad un único principio de operación. El problema, pues, queda limitado al estudio de la naturaleza de la estructura de cantidad y cualidad en orden a la operación.

2. La unión de cantidad y cualidad. 1. Hemos observado varias veces que cuando estamos en presencia de dos elementos constitutivos nos vemos impelidos a concluir que se dan en mutua ordenación y recíprocamente referidos con un comportamiento de potencia y acto. Pudiéramos decir que, en el caso presente, hay incluso razones para un mayor abundamiento. Se recordará que la estructura de cantidad y cualidad se nos ofreció como una depuración de la de órgano y potencia en las facultades materiales. En ellas, la potencia representaba el complemento necesario del órgano en la vía de la actividad. Pero donde se encuentran dos elementos, uno de los cuales es complemento del otro, la relación que se establece entre ambos es la de la potencia y el acto, pues nada se completa más que por el propio acto[14].

Ello es suficiente para decir que la estructura de cantidad y cualidad es de potencia y acto. La cantidad como elemento potencial es indeterminada y juega un papel determinable; la cualidad como elemento actual de suyo determinado, funciona como determinante. Conjugados ambos, resulta un todo singular y hasta individual, en cuyo seno adquieren positividad y concreción aquellos mismos elementos. Decimos que ese todo llamado facultad es singular e individual, pero agregamos sin pérdida de tiempo que sólo en el sentido de no ser específico ni universal. La facultad es individual, pero no es un individuo, algo indiviso en sí mismo y dividido o separado —incomunicado— de todo lo demás. Muy al contrario, la facultad está implantada y radicada en la sustancia del ente activo, respecto del cual es simple propiedad o accidente, como más atrás se puso suficientemente de relieve. La individualidad de la facultad es la que corresponde a los acci-

[13] BARBADO, M., *Estudios de psicología experimental,* ya cit., pág. 662.

[14] In quocumque inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actus *(II c. Gentes,* c. 53).

dentes de una sustancia individual (supuesto) y nada más. Sospechamos, en consecuencia, que la estructura de potencia y acto, realizada en su intimidad, debe tener especial modalidad, que no hemos descubierto todavía.

2. Hasta ahora, hemos hecho frente a tres comportamientos de potencia y acto: la de esencia y existencia presente en los entes finitos e inscritos en el orden universal del ser; la de materia y forma realizada en la esencia sustancial de los entes limitados en la duración e inscritos en un orden específico, y la de sustancia y accidentes en el seno de los entes mudables sin cambio esencial. ¿Se encontrará en alguno de ellos el modelo para la explicación de la estructura que ahora nos ocupa?

Tenemos, por lo pronto, que excluir la composición de esencia y existencia. La estructura entitativa fue ya descartada del orden accidental, y no tenemos por qué traerla de nuevo a colación. Quedan, pues, las otras dos. La estructura de cantidad (órgano) y cualidad (potencia), ¿deberá entenderse sobre el modelo de la de materia y forma o como la de sustancia y accidentes? En ambos casos hay que dar por supuesto que se trata de explicar un accidente y, por lo mismo, la estructura habrá de entenderse en el orden accidental. También damos por sabido que la diferencia entre los dos tipos de estructura es la que existe entre la composición y la inherencia.

Puestas así las cosas, aún debemos advertir que uno de los elementos —la potencia activa o cualidad— se comporta en ambas estructuras de una manera formal. La potencia activa es una forma informante o inherente. Para solucionar el problema conviene, pues, contemplarlo desde el comportamiento del órgano. ¿Es éste materia de la facultad o simple sujeto de la potencia? Aún pueden formularse los interrogantes con mayor rigor, actualizando una distinción que tenemos también registrada: la de materia *ex qua* y materia *in qua.* Se recordará que el sujeto puede llamarse materia, pero no es *de la que,* sino *en la que* se hace algo. ¿Funciona, pues, el órgano —la cantidad o la simple pasividad— como materia *ex qua* o como mera materia *in qua?*

Comencemos por el examen de la primera alternativa. Si nos dejáramos llevar por la precipitación, diríamos que el órgano y la potencia realizan una composición hilemórfica, una *unio ex his,* reflejo en el orden accidental de la estructura sustancial de materia y forma. Por añadidura, los análisis hechos en el artículo anterior están invitando a esta «salida». Examinemos el asunto con la calma exigida por el quehacer científico y no convirtamos en escapatoria lo que debe ser auténtica solución.

En favor de esta posición encontramos algunas razones de una cierta gravedad e importancia. Debiendo las facultades expresar la riqueza que el ente activo lleva ínsita en su sustancia, y constando ésta de materia y forma parece natural que esta estructura se refleje en aquéllas. Accidentes absolutos de la sustancia corpórea, en razón precisamente de su materia y de su forma, la cantidad y la cualidad parece que deberán estructurarse según el mismo tipo de composición que más atrás calificamos como *unio*

ex his. Un órgano del cuerpo y una potencia del alma constituirían un accidente estructurado hilemórficamente, implantándose por sí mismo en la sustancia correspondiente.

Estas razones tropiezan, empero, con ciertas dificultades que también es necesario destacar. Surge la primera de la consideración de los órganos. Son éstos partes integrantes de la sustancia corpórea. Como sustancia deben ser tomados *reductivamente.* Los órganos que, en rigor, no son sustancia, deben ser considerados *como si* lo fueran. Ellos mismos deben realizar la estructura hilemórfica. Constan, en efecto, como poco ha pusimos de relieve, de materia prima y forma sustancial. Todo cuanto se añada a ellos como forma o como acto, tendrá la significación de la inherencia. Otra dificultad proviene de la consideración de la potencia. Es compatible con una cierta multiplicidad. Son las potencias ciertas formas o energías emanadas del alma como forma sustancial fijadas en el órgano en una especie de superposición. La potencia visiva, por ejemplo, presupone en el ojo la posesión de las energías vitales, como éstas exigen previas energías físico-químicas. No son estas potencias partes integrales del alma. Constituye el alma con sus potencias un todo potestativo. El alma está toda ella en sus potencias (y, por tanto, en todo el cuerpo y en cada órgano del mismo), mas no lo está totalmente, sino con una sola parte de su eficacia o de su energía. La unicidad de la forma sustancial en cada organismo es una exigencia de la estructura hilemórfica, que chocaría con la pluralidad de las formas accidentales en cada órgano hasta el punto de hacer difícilmente comprensible el establecimiento de otras tantas estructuras accidentales del mismo tipo hilemórfico.

3. Hay, pues, sobradas razones para descartar la modalidad hilemórfica en la estructura de cantidad y cualidad. La cantidad no es la materia de la que se hace una facultad. Debe más bien ser el sujeto inmediato en el que la cualidad incide. El órgano, la cantidad o la simple potencia pasiva funciona como sujeto de sustentación de la potencia activa que procede de la forma sustancial o alma por esa resultancia natural que se llama emanación.

La facultad operativa en sí misma considerada consta de dos elementos, pasivo uno y activo otro. El elemento activo reside en la cualidad y el pasivo en la cantidad o en la mera pasividad. En las facultades orgánicas, el elemento pasivo está constituido por el órgano y el activo por la potencia.. Ésta es una forma accidental inherente en el órgano. Éste es el sujeto de sustentación de la potencia. El hecho de hablar de un sujeto de sustentación y de una incidencia de la forma accidental en él no debe llevar nuestra imaginación por lugares extraviados. El que la potencia proceda del alma no nos autoriza a suponer que incida en el órgano desde fuera, ni que tenga que recorrer un camino más o menos largo, ni vencer más o menos obstáculos para terminar depositándose en el órgano. La antigua teoría de los espíritus animales se ha revelado como hipótesis inútil que debe ser definitivamente arrojada por la borda. Tuvo una triple manifestación: los espí-

ritus fueron considerados como auténticos sujetos de las potencias por Galeno, Nemesio de Emesa, San Juan Damasceno y hasta por Alberto de Sajonia[15]; Santo Tomás de Aquino rechazó esta hipótesis, poniendo el sujeto de sustentación de las potencias en el órgano, pero conservó los espíritus como vehículos para la transmisión de las energías sensitiva y motriz desde el cerebro y el centro del movimiento hasta los órganos periféricos; Descartes hubo también de conservar los espíritus animales para explicar la recíproca comunicación activa del alma y el cuerpo. Supuesta la estructura hilemórfica que Descartes destruyó en la concepción de la esencia del hombre, debe decirse que las potencias surgen del alma, es decir, de la forma sustancial de todo el compuesto, y, por tanto, desde la intimidad de los órganos. No van desde lo exterior al interior, sino más bien al contrario. Por tanto, hay que considerarlas no como formas esenciales de los órganos, sino como actos que los perfeccionan en orden a sus propias operaciones[16].

La estructura de una facultad orgánica se rige por el modelo de la estructura de sustancia y accidentes. En ella, el órgano es el sujeto de la potencia. Queda por examinar el papel de la facultad. Podemos ser ya breves, porque se trata de aplicar los resultados obtenidos en el capítulo anterior. De la potencia debe proceder, por lo pronto, todo lo que en la facultad se encuentra bajo el signo de la actividad. También procede de ella la especificación de la facultad. Las facultades se definen, en efecto, por las potencias, como éstas se especifican por sus actos u operaciones, y los actos, por los objetos formales a los que están ordenados. Del órgano, empero, recibe la potencia la sustentación, como sujeto que es de ella. Por el órgano se singulariza también, dependiendo, en consecuencia, de él todas las diferencias individuales que distinguen entre sí las facultades de la misma especie.

Con la advertencia de que las exigencias de la estructura de cantidad y cualidad se aplican *mutatis mutandis* a los principios operativos no materiales, es decir, a las facultades espirituales en las que por el primer elemento responde la mera pasividad, podemos dar por concluido este epígrafe.

BIBLIOGRAFÍA

Para el estudio de la cantidad y la cualidad pueden consultarse los tratados de filosofía de la naturaleza y de ontología. Para el examen de su especial estructura consúltense los textos y los libros que se citaron en las notas.

ARTÍCULO V.—EL SISTEMA DE LOS ACCIDENTES

1. Las categorías. 1. El hecho de que la *sustancia* no sea inmediatamente operativa nos condujo al estudio de la estructura de *cantidad y cualidad*, constitutiva de la facultad, principio de la *acción*

15 Cfr. BARBADO, M., *op. cit.*, pág. 684.

16 «De las potencias del alma sensitiva no se afirma que son actos de los órganos como formas esenciales de los mismos, a no ser por razón del alma a la que pertenecen;

y la *pasión*. Advertimos también que toda potencia activa, por estar ligada a la pasividad, debe ser excitada por algo exterior; ello nos pone en presencia de una *espacialidad* y de una *situación* que tal vez haya que atribuir también a los seres particulares. Acontece, igualmente, qué la actividad de la potencia no se ejerce sin mutación, lo que nos lleva a los conceptos de *temporalidad* y de *radicación histórica* o simplemente cronológica. Todo ello nos hace sospechar la *relatividad* que debe caracterizar al ente particular.

Toda una serie de modalidades particulares pueden ser atribuidas a la realidad finita. Siempre ha preocupado a los filósofos la clasificación de estos atributos. Aristóteles los llamó *categorías* y Boecio *predicamentos*. Ambos términos tienen análoga significación original. La palabra «categoría» está emparentada con el verbo griego «categorein», que significa «enunciar» o «declarar». Por su parte, la palabra «predicamento» tiene relación con el verbo latino «praedicare», que significa «predicar», «enunciar» o «decir». Según esto, las categorías o predicamentos expresarían los diversos modos de enunciación. Y como lo que se enuncia es el ser, las categorías son los modos supremos del ser. El primer filósofo que se ocupó de establecer la tabla de estos géneros supremos fue, probablemente, Pitágoras. Dividió la realidad en diez parejas: finito e infinito, par e impar, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, móvil e inmóvil, recto y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y recto. Platón enumeró estas cinco clases: el ser, lo mismo, lo otro, el reposo y el movimiento[17]. Aristóteles establece una tabla de diez categorías, la primera de las cuales corresponde a la sustancia, y las nueve restantes, a las diversas clases de accidentes, tales como cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, situación y posesión[18]. Los estoicos simplificaron la clasificación concretándola en cuatro categorías: sustancia, cualidad, modo y relación. Plotino las amplió de nuevo, conjugando las divisiones platónicas y aristotélicas; en el mundo inteligible conservó las cinco clases de Platón y agregó para el mundo sensible otras cinco: sustancia, relación, cantidad, cualidad y movimiento[19]. Con San Agustín y Boecio, los escolásticos, en general, aceptan la tabla aristotélica. Había sido establecida por el Estagirita de una manera empírica. Santo Tomás organiza y sistematiza las categorías, agrupando los accidentes en tres rúbricas, según se refieran a la sustancia de una manera intrínseca, de forma extrínseca o de modo mixto[20]. En la filosofía moderna el problema de las categorías comienza perdiendo interés, probablemente por haber introducido una fisura entre sus dos rúbricas fundamentales y haberse producido una clara atracción de la entidad por la sustancialidad.

sino que son actos de ellos en cuanto los perfeccionan para sus operaciones propias.» (S. TH., *In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 3, q. 1, ad 6).

17 Vid. *Sofista*, 254 d.

18 He aquí sus nombres griegos: οὐσία, ποσόν, ποῖον, πρός, τι, ποῦ, ποτὲ, ποιεῖν, κεῖσθαι, ἔχειν.
Cfr. *Cat.*, c. 4 (ed. Bekker, 1626-27).

19 Cfr. *Enéadas*, IV, 1. 3, c. 3.

20 Cfr. *In V Metaph.*, lect. 9, nn. 891-892.

Descartes y Espinosa, por ejemplo, sólo consideran la sustancia, el atributo y el modo. Hay, empero, un momento de reencuentro con la tradición aristotélica representado por Leibniz, quien ofrece la siguiente lista: sustancia, cantidad, cualidad, actividad, pasividad y relación. Ya muy atrás dejamos consignado el parecer de Wolff en esta enumeración: *entia, essentialia, attributa, modi, relationes.* Con la llegada de Kant se reactualiza el problema, y hasta adquiere un sentido radicalmente nuevo, no tanto por referirse al juicio en el cual se da la predicación, cuanto por haber pasado de las enunciaciones a las formas de enunciar y haber localizado las categorías en ese ámbito exclusivo. Para Kant, en efecto, las categorías son las formas *a priori* o conceptos puros del entendimiento. Por una deducción trascendental extrae doce categorías, partiendo de la división ternaria de los juicios en cada una de sus cuatro rúbricas. He aquí la tabla de las categorías: unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; sustancia, causalidad, interacción; posibilidad, existencia, necesidad. Fichte consideró insuficiente la deducción kantiana y hace una nueva partiendo de la actividad pura del yo. Con Hegel llegamos al más poderoso esfuerzo realizado por la filosofía para deducir las formas todas de la realidad sobre el camino de hierro de una dialéctica prefijada. Desde Hegel no han cesado las investigaciones sobre el problema de las categorías. Nos limitamos a citar algunos nombres representativos: Schleiermacher, Lotze, Herbart, von Hartmann, Sigwart, Rosmini, Renouvier. En nuestro tiempo debemos aún recoger el interés del existencialismo por el problema y su distinción entre las categorías del mundo objetivo y los existenciales del *Dasein.* Cerramos esta enumeración con las aportaciones de N. Hartmann, preocupado por las flexiones de las categorías en las esferas particulares de la realidad.

En lo que se refiere a la cuestión de la validez de las categorías, las posiciones históricas se sistematizan en cuatro rúbricas fundamentales. Al realismo exagerado de Platón y el platonismo se contrapone el nominalismo más extremo. En la vecindad de éste se sitúa el conceptualismo, que tiene en el idealismo trascendental de Kant su mejor expresión: las categorías tienen valor objetivo en el ámbito del fenómeno, pero carecen de aplicación a la cosa en sí. La doctrina aristotélico-escolástica mantiene la posición del realismo moderado.

2. Es indudable que el catálogo de las categorías que ha logrado mayor éxito es el que procede de Aristóteles. Dominó en la escolástica y aún perdura. Ya señalamos que Santo Tomás organizó y sistematizó los accidentes según el triple modo de referirse a la sustancia. Siguiéndole de cerca, un autor de nuestros días puede expresarse así: «Dado que el accidente no es un ser en sí, sino una afección de la sustancia, deberá dividirse en atención a la diversa forma en que realmente afecta a ésta. Y cabe, en primer lugar, que lo haga de una manera intrínseca o de una manera extrínseca. El accidente que intrínsecamente afecta a su sustancia puede determinarle, a su vez, o de un modo absoluto o de un modo relativo. En el primer caso se hallan la *cantidad* y la *cualidad,* que se distinguen entre sí por el hecho de

que ésta determina formalmente a la sustancia, mientras que aquélla la deja, en ese sentido, indiferente, por ser la cantidad algo que procede de la materia. El accidente que afecta a su sujeto de una manera intrínseca pero sólo relativa es, justamente, la *relación,* que ordena un sujeto a otro. Pasando ahora a los accidentes que afectan extrínsecamente a su sujeto, puede ocurrir que aquello de que proviene el accidente sea algo enteramente extrínseco a éste, o que se trate de algo parcialmente intrínseco. En el primero de estos dos casos se hallan los accidentes denominados, en el tecnicismo escolástico, *habitus, ubi, quando* y *situs,* que, respectivamente, pueden ser traducidos por «posesión», «localización espacial», «localización temporal» y «configuración en el lugar». De estos cuatro accidentes, la posesión resulta de algo extrínseco que no mide o delimita a la sustancia, en tanto que los otros connotan algo extrínsecamente mensurable y limitativo de ella. Por último, los accidentes que resultan de algo en parte intrínseco y en parte extrínseco son la *acción* y la *pasión,* pues la primera se halla en el sujeto agente sólo como en su principio, y la segunda se encuentra en el sujeto paciente como en un término receptivo de la primera» [21].

3. Habría que examinar ahora la naturaleza y el sentido de cada una de las categorías del accidente. Se advierte, empero, que algunas de ellas carecen de verdadera significación metafísica, por no convenir más que a las sustancias corpóreas. Sucede así, por lo pronto, con la *cantidad,* cuyo estudio corresponde formalmente a la filosofía de la naturaleza. Por lo que se refiere a la *acción* y la *pasión,* ya dijimos bastante en el artículo primero de este mismo capítulo y aún diremos algo más cuando nos ocupemos de la causalidad. Lo que la Escuela llama *habitus,* y que se traduce por *posesión,* en conformidad con su etimología (de *habere,* tener o poseer) designa un accidente tan exterior al ser que, en sí mismo, constituye propiamente otra sustancia, como, por ejemplo, un vestido. No hay que confundir, sin embargo, la posesión con lo poseído; el predicamento posesión es cierta-

---

21 MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía,* ya cit., t. 2, págs. 207-208.—He aquí el texto de Santo Tomás, dos veces aludido: «Praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. Uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dice, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur. Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur.» *(In V Metaph.,* lect. 9, nn. 891-92).

mente un accidente que normalmente sólo conviene al hombre y que resulta del hecho de tener, de un modo adyacente, otra sustancia, como al decir que está vestido o armado, que tiene dinero o teléfono o novia. Identificar tan diversos modos del tener puede originar graves confusiones y hasta aberraciones lamentables. El *ubi* o localización espacial debe ser también cuidadosamente distinguido del lugar. No es el lugar mismo, sino el hecho de encontrarse en él, es decir, de estar localizado espacialmente. Algo semejante hay que decir del *quando*, o localización temporal, con respecto al tiempo: más que el momento en que algo existe, es el hecho de estar existiendo en un momento determinado. Suelen distinguirse tres modalidades de esta categoría, que se trenzan a los nombres de prioridad, simultaneidad y posterioridad. Por último, el *situs* o configuración en el lugar debe ser cuidadosamente distinguido del lugar y de la figura. Mientras que el lugar no dice nada de la situación relativa de las partes, el sitio es precisamente la ordenación que en aquél guardan las partes de la sustancia. De aquí que tampoco se identifique con la figura, pues sin que varíe ésta, puede variar la configuración externa de las partes de una sustancia en el lugar, como la de un hombre que, estando sentado, se pone de pie.

Quedan, pues, dos categorías, la cualidad y la relación, que, por trascender de la sustancia material y vincularse al ser inmaterial, tienen una significación auténticamente metafísica. Sólo ellas nos exigen un especial tratamiento metafísico.

2. La cualidad. 1. Como cualquiera otra categoría, la cualidad no puede ser definida esencialmente. Es un género supremo que, en cuanto tal, no se define. Habrá, pues, que conformarse con una clarificación que nos entregue una noción suficientemente distinta y destacada de todas aquellas con las cuales pudiera, en nuestro conocimiento, confundirse. Ya Aristóteles nos invita a describir la cualidad por su efecto: es, concretamente, lo que «cualifica» a la cosa. En seguimiento suyo, decía la Escuela: *qualitas est secundum quam res quales dicuntur.*

El hecho de la cualificación corresponde primariamente a la forma sustancial. La forma, en efecto, confiere a las cosas aquellas determinaciones en virtud de las cuales difieren entre sí específicamente. Esta primaria determinación formal es insuficiente a la expresión de la perfección encerrada en una cosa. De ahí la necesidad de ulteriores cualificaciones insertas en la sustancia y pertenecientes al orden de los accidentes. Tal es la función que va a cumplir precisamente la especial categoría que llamamos cualidad.

En un sentido muy general puede decirse que todos los accidentes determinan a la sustancia; conviene, empero, observar que no todos la «cualifican» haciéndola formalmente tal de una manera intrínseca y absoluta. Esto lo hace únicamente la cualidad. Por eso puede describirse diciendo que es aquello que determina intrínseca, formal y absolutamente a la sustancia. De esta manera se distingue de todas las demás categorías y se destaca como predicamento especial. Con la cantidad y con la relación coincide la

cualidad en el hecho de afectar *intrínsecamente* a la sustancia. Difiere, empero, de la cantidad en la determinación *formal* del sujeto. La cantidad distiende la sustancia en partes espacial y temporalmente, haciéndola divisible; y a esto no se le llama cualificar. La cualidad difiere, pues, realmente de la cantidad. Se distingue también de la relación por afectar al sujeto *absolutamente,* sin orientarle ni referirle a otro. En cuanto a los otros predicamentos hay que advertir que, lejos de determinar a la sustancia *intrínsecamente,* afectan al sujeto desde el exterior.

El cumplimiento simultáneo de esta triple función o condición —formalidad, absolutez e interioridad— hacen de la cualidad una especial categoría realmente distinta de la cantidad, la relación y el resto de los predicamentos.

2. En el ámbito del saber conceptual, la división es un complemento de la definición. Ello nos impone tratar aquí la división de la cualidad. En el libro sobre las *Categorías*[22] distingue Aristóteles cuatro especies de cualidad en conformidad con la cuádruple rúbrica por la que puede afectar al sujeto: la cantidad, la actividad, la alteración y la disposición. Conforme con él, y respetando las denominaciones de cada una de las modalidades de la cualidad, Santo Tomás las organiza en tres grupos[23]. La cualidad, que es diferencia de la sustancia y, por tanto, un ser accidental, puede ser considerada: *a)* en orden a la esencia misma del sujeto, constituyendo el *hábito* y la *disposición* (1.ª especie); *b)* según la acción, y tenemos la *potencia* y la *impotencia* (2.ª especie), y según la pasión, resultando la *pasión* y la *cualidad pasible* (3.ª especie), y *c)* según la cantidad, de la que resulta la *forma* y la *figura* (4.ª especie). Examinemos separadamente cada uno de estos tipos de cualidad para decir algo de sus características respectivas.

La *figura* es la simple terminación y disposición de la cantidad en las sustancias materiales. La *forma,* como especie de la cualidad, no es otra cosa que la proporción de las partes de la figura; no se trata, pues, de esas otras acepciones que tiene la forma como acto de la esencia sustancial o accidental, sino del perfil armoniosamente proporcionado, tal como se expresa en la «formositas».

La *potencia* fue tratada suficientemente más atrás. Baste recordar que se trata del poder activo de la sustancia, es decir, del principio inmediato de las operaciones. En el caso de las facultades orgánicas en que las potencias están unidas a los órganos reservamos el nombre de potencia para el elemento activo y formal de las mismas. La *impotencia* no es, como parece sugerir la palabra, la carencia o la privación de un poder determinado, sino la simple debilidad de una potencia que resulta escasamente eficaz.

Con los nombres de *cualidad pasible* y *pasión* se designa a los accidentes que intervienen en el principio o en el término del movimiento cualitativo o alteración. Su única diferencia radica en que mientras la cualidad pasible es duradera y permanente, la pasión es fugaz y transitoria. Conviene ad-

22 Vid. *Cat.,* 8, b 25.
23 Cfr. I-II, q. 49, a. 2.

vertir que la pasión de que aquí nos ocupamos, como especie de la cualidad, es un subpredicamento, y no debe confundirse con el predicamento pasión que se opone a la acción.

El *hábito* y la *disposición* también se diferencian entre sí únicamente por la mayor o menor estabilidad que, respectivamente, les caracteriza. Igualmente debemos cuidarnos ahora de no confundir el hábito de que aquí nos ocupamos con el hábito que figura en la lista de las categorías. Tratamos, pues, del hábito subpredicalmental, que puede ser definido como la cualidad difícilmente movible, por la cual el sujeto se dispone bien o mal en el ser o en el obrar. La última parte de esta definición funda la posibilidad de dividir el hábito en *entitativo* y *operativo*. Aunque ambos determinan a la sustancia, el hábito operativo realiza esa determinación en orden a la actividad, mientras que el entitativo la cumple sin semejante referencia. De ahí también que el sujeto inmediato de los hábitos entitativos sea la sustancia o naturaleza, y el de los operativos, las facultades.

Los hábitos entitativos pueden ser de dos clases: naturales y sobrenaturales. En el orden natural es difícil hallar hábitos entitativos propiamente dichos, es decir, perfectivos del sujeto en su misma realidad. Encuéntranse, sin embargo, especialmente en el cuerpo humano, ciertas disposiciones habituales, como la salud y la enfermedad. También se reducen a los hábitos entitativos otras disposiciones residentes en los órganos del cuerpo, como la habilidad, la destreza, la flexibilidad, etc. En el orden sobrenatural registran los teólogos toda una serie de hábitos entitativos que genéricamente se designan con el nombre de gracia habitual.

Los hábitos operativos suelen dividirse en hábitos estrictamente dichos y hábitos menos estrictamente dichos. Compete a los primeros suprimir, por modo de inclinación, la indeterminación de las potencias para la buena o la mala operación. En consecuencia, sólo pueden residir en las potencias operativas indiferentes, pues las facultades rigurosamente determinadas —como los sentidos externos, las potencias vegetativas, la motrices y las no vitales— no son susceptibles de ulterior determinación. Por tanto, se encontrarán únicamente en el entendimiento y en la voluntad, que de suyo son indiferentes, y en las potencias sensitivas, en cuanto obran no instintivamente, sino bajo el imperio de la razón, o sometidas al influjo de la voluntad, cual acontece con los sentidos internos —exceptuado el sentido común— y el apetito sensitivo. De aquí que puedan dividirse en dos grupos, según dispongan a las operaciones cognoscitivas o apetitivas. Los primeros son de dos tipos: sensibles e intelectuales. Los hábitos que disponen a las operaciones cognoscitivas sensitivas son tres: imaginativo, estimativo y memorativo. Los hábitos intelectuales pueden ser: especulativos, prácticos y poéticos. Los hábitos especulativos son de tres clases: inteligencia (de los primeros principios especulativos), ciencia y sabiduría. Los hábitos prácticos son de dos especies: sindéresis (de los primeros principios prácticos) y prudencia. Los hábitos poéticos se reducen al arte. Los hábitos que disponen para las operaciones apetitivas son los llamados morales. Se distinguen en buenos y malos. Éstos se llaman vicios; aquéllos, virtudes. Las

virtudes naturales cardinales son cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Las sobrenaturales teologales son tres: fe, esperanza y caridad. Compete a los hábitos operativos no estrictamente dichos disponer la virtud operativa sin inclinarla esencialmente a la producción de algún efecto. Se citan como tales las especies cognoscitivas (impresa y expresa) y la acción metafísica (inmanente y perfectiva) del entendimiento y la voluntad.

3. La relación. 1. El tema de la relación ha interesado a los grandes filósofos de todos los tiempos. Por eso, no es extraño que entre las categorías del accidente sea la relación la que tiene más rica historia. Comienza ésta con los pitagóricos del siglo V antes de J. C. La distribución de la realidad en diez parejas de opuestos la hacían preceder del absoluto sustancial y seguir de la relación que denominaron πρός τι. Con los sofistas cobra tal importancia la relación que, bajo algún aspecto, parecen resolver en ella la realidad entera. Con su célebre principio de que «el hombre es la medida de todas las cosas», Protágoras estaba expresando que todo es relativo o, si se quiere extremar el significado de las palabras al advertir que la medida es una relación, que todo se resuelve en relación. Como crítica al relativismo de los sofistas, se introdujo en la investigación platónica el tema de la relación. No figura, sin embargo, en la lista de las categorías registradas por Platón. Se la encuentra en todas las enumeraciones de Aristóteles, y todavía con la misma locución adverbial πρός τι de los pitagóricos. También figura entre las cuatro categorías de los estoicos y las cinco que Plotino registra en el mundo sensible.

Ya dejamos señalado, casi al comienzo del artículo, que San Agustín, Boecio y los escolásticos de toda la Edad Media siguieron las huellas de Aristóteles en el problema de las categorías. No podemos dejar sin mencionar los nombres de Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Duns Escoto. Hasta Guillermo de Occam reconocerá a la relación jerarquía categorial al lado de la sustancia y de la cualidad. Fue el heredero inmediato de una época, en que, como ha señalado Krempel, el problema de la relación apasionaba a los espíritus. «A partir de fines del siglo XIV disminuye el interés; solamente el antagonismo entre la relación trascendental de los nominalistas y la relación predicamental tomista y escotista reaviva de vez en cuando la discusión»[24]. En esta línea está situada la especulación de Suárez y la de Juan de Santo Tomás.

En la filosofía moderna, el tema de la relación pierde inicialmente casi toda su importancia. Se conserva tímidamente en Descartes y Espinosa. Con mayor interés hablan de ella Locke y Leibniz. Tiene que llegar Kant para que la relación, con un cambio radical de perspectiva, recobre la jerarquía que tuvo en otros tiempos. Transferida al dominio de la razón, aparece como una de las cuatro rúbricas —cantidad, cualidad, relación y modalidad— que sirven de base a la tripartita división de los juicios o de las

24 KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez Saint Thomas*, París, 1952, pág. 2.

categorías o principios puros del entendimiento. «Apoyada en la tendencia matemática de la filosofía moderna, la relación se eleva al rango de concepto primordial en todos los dominios: desde la metafísica hasta la lógica, la psicología, la filosofía del derecho. La relación se convierte en el alma de todo juicio, en instrumento universal del conocimiento a expensas de la sustancia o, más generalmente, del absoluto. Schelling, en su sistema del idealismo trascendental, la considera como la *única clase primaria de categorías;* el neokantismo, trátese de la escuela de Marburgo o de la corriente nacida de Renouvier, la exalta como la *forma fundamental de toda actividad intelectual,* no siendo las otras categorías más que derivaciones de ella. Aun los que rehúsan llegar tan lejos, la consideran frecuentemente como la única materia de nuestros pensamientos: *pensar es ver o imaginar relaciones,* dirá E. Boirac, de acuerdo en esto con H. Bradley. Pero es Hamelin el que llevará hasta su ápice el aprecio de la relación. Si nos fiamos de su *Essai sur les éléments principaux de la Représentation* (Paris, 1925, éd. 2), todo lo que llamamos realidad no sería más que un tejido de relaciones, estableciendo como *primum movens* la sola síntesis de la tesis y de la antítesis. La sustancia, considerada por Aristóteles como la entidad sin más, es tratada por Hamilton como *una noción indeterminada y vacía;* para Fritz Manthner, lo absoluto es *una noción imaginaria (ein Scheinbegriff).* Este auge incesante de la relación en la filosofía moderna parece recibir el *Nihil obstat* del hecho de la teoría einsteiniana de la relatividad. Allí donde la física comprueba un cambio incesante —un cambio de lo absoluto, y, en consecuencia, de las relaciones, según el pensamiento escolástico— se tiene hoy por legítima la ecuación: todo cambia = todo es relativo»[25].

El vivo interés de la relación en el pensamiento contemporáneo se manifiesta en la triple corriente que con mayor fuerza le caracteriza. La dirección empirista ha llegado a poner en la relación, vista sobre todo en sus aspectos lógico y lingüístico, el centro mismo del quehacer filosófico. La dirección existencialista puede historiarse en función de la triple relación del hombre consigo mismo, con el mundo y con la trascendencia. La dirección realista, en mayor o menor fidelidad a la tradición filosófica, ve también en la relación una categoría fundamental vinculada a la concepción del orden universal.

2. Tras esta descripción histórica, cuyo principal objetivo era poner de relieve la importancia del tema que nos ocupa, debemos pasar al examen sistemático de la relación. En la *existencia* de la relación apenas necesitamos detenernos. En el ámbito de los entes particulares es poco menos que imposible encontrar absolutos medios por la independencia y por la autarquía. El mundo, que no es una trama de procesos, no es tampoco un mosaico de absolutos, simple coexistencia de naturalezas diversas. Por el contrario, la multiplicidad y diversidad de los entes particulares constituyen un orbe de relaciones que los refieren unos a otros en las formas más

[25] KREMPEL, A., *op. cit.*, pág. 3.

variadas. Los mismos elementos constitutivos de los entes particulares, descubiertos en el estudio de las estructuras, están exigiendo la apelación a peculiares relaciones. Esto mismo vale para otros dominios. La relación se manifiesta, fuera de la ontología, en el ámbito de la lógica, la gnoseología, la filosofía de la naturaleza y la ética.

Mayor gravedad presenta la cuestión que pretende dar cuenta de su *naturaleza*. Como señalamos al estudiar la cualidad, no nos es posible definir la relación con el rigor de las definiciones esenciales. Trátase de un concepto primario, de un género supremo, cuyo sentido se clarifica y hace patente en los ejemplos. La igualdad, la semejanza, la paternidad, son relaciones. Cabe, empero, una descripción inicial y un análisis consiguiente. Partamos de una forma suficientemente amplia y capaz de alojar en su contenido significativo los más variados tipos de relación. Tomamos una que tiene raigambre aristotélica y ha sido aceptada por muchos autores: *la relación consiste únicamente en la referencia a otra cosa*[26]. Dígase, si se prefiere, que es la ordenación de una cosa a otra: *ordo unius ad aliud*[27]. Reconocemos de buen grado que, examinada esta fórmula desde el punto de vista de las exigencias de una definición esencial, puede oponérsele un triple reparo. En primer término, no está hecha por el género próximo y la diferencia específica, como exige la verdadera definición esencial. Tiene, en segundo lugar, cierto sabor tautológico que la invalidaría igualmente: las palabras «referencia» y «ordenación» significan fundamentalmente lo mismo que relación. Finalmente, si para obviar el primer inconveniente o, por mejor decir, para esclarecerlo, decimos que la relación no pertenece a la categoria de la sustancia y la incluímos en el género del accidente, se observa que no apela, en aquella definición, a ningún sustrato sustancial, sino a un elemento exterior, a un término.

Sin embargo, podemos defender que tan impropia definición es la mejor y más rigurosa de las posibles definiciones de la relación. Es sabido que de cualquier manera que se considere un accidente implica siempre una vinculación a un sujeto. Si la consideración es de tipo abstracto, se concibe el accidente emanando del sujeto. La estructura lógica de la definición se cumple funcionando el sujeto como género y la forma accidental como diferencia. Es el caso de la definición que nos ocupa. La relación es la referencia de un ser (género) a otro (diferencia). Si la consideración es de tipo concreto, se concibe el accidente más bien como una incidencia en el sujeto. La estructura lógica de la definición esencial sigue cumpliéndose, desempeñando la forma accidental el papel del género y funcionando el sujeto como diferencia específica. Resulta, en nuestro caso, esta fórmula: *lo relativo es un ser* (género) *referido a otro* (diferencia).

En nuestra consideración del accidente ha de distinguirse también el ser y su esencia. Intentar una explicación del hecho de que un accidente sea,

---

26 Cfr. ARISTÓTELES, *Cat.*, c. 7. La fórmula se encuentra literalmente en Santo Tomás: *Relatio ... consistit tantum in hoc, quod est ad aliud se habere* (*In III Physic.*, lect. 1).

27 «*Relatio quae est in rebus, consistit in ordine quodam unius rei ad aliam*» (*In V Metaph.*, lect. 17, n. 1.004).

justificando por qué es, no es lo mismo que clarificar su esencia dando cuenta de por qué es lo que es. Con prioridad a que un accidente sea tal o cual —cantidad, cualidad o relación—, nos encontramos con el hecho de que *es afectando a un sujeto*. No es, pues, en sí mismo; posee, por así decir, un *esse in* por el que participa en el ser. Cuando se trata de accidentes absolutos, el *esse in* se afirma poniendo en el sujeto una determinación o cualificación. Al determinar o cualificar al sujeto no hacen otra cosa que expresarse en lo que son y definirse por él. Tratándose de la relación, nos encontramos con algo que, en principio, parece radicalmente diferente. Tomada en su formalidad propia, la relación no pone nada en el sujeto en que se encuentra; se conforma con referirlo a otro. «Que yo esté a la derecha o a la izquierda de Pedro, no me cualifica en mí mismo, pero me refiere a él cuanto a mi posición a su respecto. Adecuadamente considerada, la relación difiere, pues, de los accidentes absolutos en que tiene como un doble *esse;* si el primero es un *esse in*, el segundo se llamará, naturalmente, un *esse ad*»[28]. Diríase que las relaciones son *reales* por el *esse in* y son *relaciones* por el *esse ad*. Si esa vinculación al sujeto no acontece necesariamente hasta el punto de identificarse con él, como registran los teólogos en Dios, el *esse in* determina que la relación se constituya como *accidente*. Pero es el *esse ad* lo que, expresando su esencia, es decir, su formalidad o razón propia, constituye al accidente en *relación*[29].

Analicemos primero la relación en sí misma. Aristóteles la caracterizó como πρός τί; Santo Tomás, como *ad aliud*. Siguiendo esta línea, la expresamos nosotros como *esse ad*. La relación es, en efecto, pura tensión, referencia, dirección, inclinación. Trátase de un mero «ser hacia» otro; en lo que tiene de suyo no es otra cosa. El constitutivo formal de la relación es la «adaliedad», la mera orientación de un ser hacia otro, la pura ordenación de algo a algo.

La relación se nos ofrece, pues, como un lazo que religa un ser puesto en sí mismo a otro ser no menos absoluto. Es, como quedó dicho, la orientación de un *sujeto* a un *término*. La relación implica, en efecto, un sujeto que la posee y un término hacia el que tiende. La tensión misma en que la relación consiste parece desde el primer momento trascender a ambos, al sujeto y al término, tan distintos entre sí. La relación no es su sujeto ni su término, sino aquello por lo que aquél se orienta y ordena a éste. No es tampoco la relación lo que se relaciona al término, sino el sujeto por ella.

---

28 MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, ya cit., pág. 647.

29 KREMPEL *(op. cit.*, pág. 50) atribuye estas mismas aserciones a Pedro Hispano: «Accidens relativum habet dependentiam ad suum subiectum, inquamtum est accidens, et ad suum correlativum, inquantum est respectivum. Et ideo esse accidentis respectivi sequitur esse sui subiecti et esse sui correlativi, et habet definiri per ista duo» *(Summulae Logicales*, tract. 3; ed. Venetiis, 1593, pág. 176 a). Santo Tomás enseñó lo mismo: «Ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit» *(De Pot.*, q. 7, a. 9, ad 7).

No todos los autores están dispuestos a conceder esa trascendencia de la relación sobre el sujeto y el término. El nominalismo, con Guillermo de Occam a la cabeza, la rechaza de plano. La cuestión ha sido planteada en esta forma: cuando estamos en presencia de un sujeto relacionado a un término, la relación misma, ¿es una realidad nueva que se añade a aquellos elementos? A este interrogante debe dar Occam una contestación negativa. Bajo las exigencias del principio de que no se deben multiplicar los entes sin necesidad, declara que la relación no tiene realidad alguna que trascienda la de los términos relacionados [30].

Toda relación tiene, además del sujeto y el término, un *fundamento*. La relación de paternidad, por ejemplo, no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene por fundamento la generación de éste por aquél. Conviene comenzar distinguiendo muy cuidadosamente el *fundamento* del *sujeto* o sustrato de la relación. Sus respectivos sentidos están muy cercanos, y con frecuencia se confunden. Muchas veces un fundamento es un sustrato y un sujeto es un fundamento. En nuestro caso, resulta fácil la tarea de distinguir sus respectivos significados técnicos. El fundamento de una relación real puede encontrarse en el sujeto y en el término de la misma. El sujeto es *lo que* se relaciona; el fundamento, *aquello en virtud de lo cual* el sujeto se relaciona. Puede también llamarse al fundamento *fuente, causa, razón, raíz* y hasta *principio* de la relación. El problema que se plantea aquí tiene una interesante historia en el seno de la Escuela. Nos referimos a la distinción entre la relación y su fundamento [31]. Parece claro que tal distinción existe con significación real. Sin embargo, «la dirección suarista identifica realmente a la relación real con su fundamento. Y es indudable que cuando éste existe, también existe la relación, y que sin él la relación no se da. Pero tan cierto como ello es que, aunque se dé el fundamento, no siempre se da la relación; así, en el ejemplo anterior, la semejanza del papel A con el papel B deja de darse si B desaparece, aun cuando A continúe siendo blanco. Los partidarios de la opinión suarista responden a esto afirmando que el fundamento de la relación ha de entenderse de una manera adecuada, como estando realmente en el sujeto y en el término de la misma. Pero aun así, sigue siendo verdadero que el color blanco que se da en A y en B es algo absoluto, lo cual no le acontece a la semejanza que hay entre A y B» [32]. Tampoco queda el recurso a que apela Occam, enviando la semejanza al ámbito del universal lógico, haciéndole designar o una idea en la mente o los dos singulares semejantes. La relación es real y debe estar ligada a la realidad de su fundamento, del que se distingue no en cuanto a su *esse in*, es decir, como accidente que afecta al sujeto, pero sí en cuanto a su *esse ad*, esto es, considerada formalmente como relación.

---

30 Las razones y las sinrazones de semejante posición han sido estudiadas por MARC, A., *Dialectique de l'affirmation*, ya cit. págs. 648-50.

31 El lector interesado puede consultar KREMPEL, A., *op. cit.*, págs. 245-271.

32 *Fundamentos de Filosofía*, ya cit., t. 2, pág. 222.

3. El estudio de la naturaleza de la relación debe ser completado exponiendo su división. Pocos tratadistas de esta materia dejan de consignar una clasificación analógica que la distribuiría en dos géneros harto diferentes: la relación *trascendental* y la relación *predicamental*. Suele entenderse por relación trascendental toda referencia u ordenación incluida en la esencia de una cosa o de un principio. Por incluirse en su esencia, identificándose con ella sin residuo, la relación trascendental es definitoria de lo relativo. Se citan como ejemplos de relaciones trascendentales las del entendimiento al ser, de la voluntad al bien y, de una manera general, de la potencia al acto. Según esto, la relación trascendental no designa una realidad distinta de la naturaleza misma de la cosa en cuestión, sino que expresa su esencia en cuanto referida u ordenada. Sobre la exacta concepción de la relación trascendental discrepan de forma muy variada los autores. Algunos inclusive la consideran espúrea en la genuina tradición de la escuela, negándole carta de naturaleza y todo derecho a la existencia. Krempel, en su citado libro, escribió un amplio apéndice con el título de *L'intrusion de la relation trascendental dans l'école thomiste*, que comienza con la aserción de que Santo Tomás «rechaza toda relación trascendental», y concluye con estas enérgicas palabras: «esta relación trascendental, a la vez real e idéntica a lo absoluto creado, es la desviación más trágica de la escolástica decadente»[33].

La relación predicamental, en cambio, no está incluida en la esencia del sujeto, sino que se añade a ella como referencia, ordenación o tensión hacia otro, según hemos estudiado en los puntos anteriores. Se la denomina predicamental porque, al no estar incluida en la esencia de su sujeto, debe poseer una naturaleza propia y constituir un determinado predicamento o categoría.

Otra clasificación de las relaciones, que terminará emparentándose con la relación trascendental y la relación predicamental, es aquella que las distribuye en dos géneros, con los nombres de *relatio secundum dici* y *relatio secundum esse*. Ha sido también Krempel quien se ha ocupado de describir su interesante historia y de ofrecer un juicio crítico sobre la misma. He aquí el resumen que sigue a su exposición: «Es verdad que las dos expresiones: *relativum secundum dici, relativum secundum esse*, no aparecen hasta el siglo XIII; pero su origen hay que ir a buscarlo, a través de Boecio, en las dos definiciones de *relativo* contenidas en las *Categorías*. Según su propia confesión, el Estagirita rechaza la antigua fórmula atribuida a Platón, porque parecía admitir sustancias intrínsecamente relativas. De esta manera, a una fórmula que, analizada de cerca, implicaba, a la vez, el sustrato, el fundamento y la relación, la sustituye con otra que se limita a los dos últimos elementos. Como sus antecesores, Abelardo oponía demasiado brutalmente el *dicuntur* que se leía en la fórmula antigua al *esse* de la segunda, reservando totalmente la primera para los nombres relativos, o incluso para los *fundamentos*, y la segunda, por el contrario, para las relacio-

33 *Op cit.*, págs. 645 y 670.

nes mismas. Esta explicación se conservará hasta el siglo XVI. Sólo la primitiva escuela franciscana y San Alberto aplicarán el *relativum in dicendo*, que corresponde al *secundum dici*, a la relación así llamada, y el *relativum in essendo*, que corresponde al *secundum esse*, a la relación real. Santo Tomás no ha comparado nunca las dos definiciones, sino únicamente las dos expresiones que pretendían resumirlas. En general, *relativum* lo aplica a la palabra *relativo*. Aplicada a la cosa, la primera expresión designaría directamente el fundamento e indirectamente la relación; la otra designaría la relación misma, ya real, ya puramente lógica. *Esse* no equivale a ser, sino a *ratio*. Hay, efectivamente, un *relativum* (concreto) *secundum dici*, pero no una *relatio secundum dici*. La misma interpretación se encuentra en Duns Escoto y en sus discípulos; ha sido aceptada por los mejores tomistas primitivos y, más tarde, por Soncinas, Cayetano y Javelli. Por el contrario, Juan de Santo Tomás y los tomistas siguientes, igual que Suárez, establecerán una *relatio secundum dici*, expresión tachada por el tomismo primitivo de *falta de sentido* y de indicio de *crasa ignorancia*. Además, convertirán esta «relación» en la relación trascendental. Aún en nuestros días, ambas expresiones no han dejado de embrollar a los escolásticos y a otros pensadores. Sin embargo, se anuncia un viraje, y A. Stöckl, hacia el fin del siglo XIX, encuentra de nuevo la auténtica interpretación tomista [34].

Es también interesante la división de la relación en lógica o *de razón* y *real*, según sea dependiente o no de las operaciones del espíritu. La relación real, de la que nos hemos ocupado, exige que el sujeto y el término sean reales y distintos, capaces de estar ordenados o referidos mediante un fundamento asimismo real.

Esencialmente, la relación se divide según su fundamento. Si este fundamento significa una efectiva dependencia en el ser hasta el punto de que uno de los términos lo reciba del otro, se tiene la *relación de causalidad*. En el caso de que no se dé tal dependencia en el ser, la relación sólo puede ser de *conveniencia* o *discrepancia*. Tenemos así la *identidad* y la *diversidad*, fundadas en la sustancia; la *igualdad* y la *desigualdad*, fundadas en la cantidad, y la *semejanza* y la *desemejanza*, fundadas en la cualidad.

Accidentalmente, las relaciones se distinguen en *mutuas* y *no-mutuas*. Son relaciones mutuas aquellas relaciones reales que implican una relación real inversa, de tal forma que lo que en la primera era sujeto hace ahora de término, y viceversa. Como ejemplo de relaciones mutuas tenemos la semejanza o la paternidad-filiación. Se subdividen, a su vez, en *simétricas* y *asimétricas*, según que la relación permanezca o no la misma al intercambiar el sujeto y el término. La relación de semejanza es simétrica, pues si un sujeto es semejante a un término, éste es igualmente semejante a aquél. La relación de paternidad, en cambio, es asimétrica, pues al intercambiar sus términos se convierte en relación de filiación. Son no-mutuas las relaciones reales a las cuales no corresponde más que una simple relación de razón. No es mutua, por ejemplo, la relación del cognoscente y lo conocido, real de aquél a éste, y de razón de éste a aquél.

34 *Op. cit.*, págs. 416-417.

BIBLIOGRAFÍA

A. TRENDELENBURG, *Historische Beiträge zur Philosophie. I Geschichte der Kategorienlehre,* 1846.—A. H¿RVATH, *Die Metaphysik der Relationen,* 1914.—O. KÜLPE, *Zur Kategorienlehre,*. 1933.—H. HÖFFDING, *Relation som Kategori,* 1921; trad. alemana: *Der Relationsbegriff,* 1922.—J. E. SALOMAZ, *The Category of Relation,* 1929.—F. BRENTANO, *Kategorienlehre,* 1933.—P. ROBLES DEGANO, *De relatione. Vera doctrina metaphysica de relationibus, disposita pro scholis philosophicis et theologicis,* 1934.—N. HARTMANN, *Der Aufbau der realem Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre,* 1940.—H. KRINGS, *Ordo,* 1941.—L. M. RIJK, *The Place of the Categories of Being in Aristottle's Philosophy,* 1952.—A. KREMPEL, *La doctrine de la rélation chez Saint Thomas,* 1952.—V. DE VITTORIO, *L'ente e le categorie in S. Tommaso,* 1953.—S. SCIME, *Metafisica e relazione,* 1955.

CAPÍTULO V

LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

ARTÍCULO I.—EL ENTE TENDENCIALMENTE ORDENADO

1. El hecho de la inclinación o tendencia. 1. Hemos reparado ya en los dos hechos capitales en que se concreta el dinamismo del ente particular: la movilidad y la actividad. Damos ahora un tercer paso para observar que tanto el movimiento —acto del móvil— cuanto la actividad —acto del motor—, donde quiera que se encontraren, llevan determinada dirección, tendencia a conseguir un término. Hasta se da el caso de acontecer esto en algunos entes de una forma peculiar, dominando, como señores de sí mismos, sus propios movimientos y operaciones. El hombre, por ejemplo, sobre la base de una previa y natural ordenación ontológica, puede imponer rumbo a muchos de sus movimientos y dirección a todas sus operaciones específicas o propias.

El hecho de la inclinación o tendencia del dinamismo de los seres ha sido con frecuencia registrado. Santo Tomás, colocándose en una dimensión de universalidad metafísica, se ha expresado así: *Ad omnem formam sequitur aliqua inclinatio*[1]. Semejante aserción goza de evidencia inmediata para quienes poseen la intelección de la realidad al nivel de la ontología. Juan de Santo Tomás lo ha registrado también, asegurándonos que «haec propositio ad omnem formam sequitur inclinatio per se nota est». Sin el prosaísmo exigido por la didáctica y con el temblor de la emoción religiosa, recientemente alcanzada, había dicho San Agustín, refiriéndose a los hombres: «...porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»[2].

2. El movimiento de todo móvil lleva una dirección hacia un término. Es también cierto que todo agente obra por un fin, y que sólo en su conse-

---

1 Cfr., I, q. 80, a. 1.

2 *Confes.*, lib. I, c. 1; n. 1. Para apreciar el auténtico sentido de esta inquietud religiosa léase el capítulo entero, o por lo menos complétese el texto así: «laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

cución se aquieta. Mas para que los hechos tengan valor de tales, además de ciertos, exactos y rigurosos, han de ser evidentes, patentizándose en una experiencia indubitable. Por eso queremos arrancar de la ordenación a un fin de los movimientos y operaciones *expresamente manifestada.* Puede haber, en efecto, ordenaciones, como la del hombre a la beatitud, cuya manifestación no se advierta en un hecho de experiencia. Las urgencias apologéticas que parecen sentir muchos autores no se compaginan bien con la calma exigida por el quehacer científico.

Una primera clasificación de las ordenaciones del dinamismo de los entes particulares es aquella que las distribuye en dos grupos. Hay, en efecto, direcciones *naturales* —ea quae sunt naturalia— y direcciones *intencionales* —ea quae sunt a proposito—. Los psicólogos las registran bajo el nombre genérico de *apetito,* dando razón de ellas como sigue. Si la forma del agente hállase radicalmente inmersa en la materia, la inclinación únicamente podrá tender a la conservación y extensión de esa su forma natural. Su actividad será inconsciente. Y el apetito se llamará *natural.* Pero si la forma es emergente, más que inmersa, y el agente es capaz de conocimiento intelectual, la inclinación podrá diversificarse y ser llevada sobre cualquier objeto en el que se descubra conveniencia o que se constituya en aliciente. Sobre el apetito natural, que le inclina hacia su bien, se sitúan los atractivos particulares, llevándole a la conquista de formas intencionales nuevas, que vienen a enriquecer su capacidad fundamental de posesión. Puede, en consecuencia, tender hacia lo otro libremente. El apetito se llama entonces *racional.*

3. Reiteradas veces hemos aludido a la propensión, fuertemente arraigada en los filósofos, que conduce a la anulación de los hechos o a la exageración de los mismos. El que nos ocupa ha sufrido también las consecuencias de esta constante universal. Reconocen muchos que el universo es un repertorio de cosas a las que se añade el movimiento, como estado de las mismas opuesto al estado de reposo. No son ellas las que se mueven ni mucho menos las que actúan. Son, más bien, traídas y llevadas, muchas veces por capricho o por azar, en el torbellino universal del movimiento. No hay tendencia en el movimiento ni orientación en la actividad. Para la física de tipo cartesiano, el mundo es un conjunto de cosas extensas, individuadas por el lugar que ocupan en el espacio. Sólo necesitaron de Dios para comenzar a existir, y, tal vez, sigan necesitando de Él para conservarse en la existencia. Un soberano papirotazo inicial imprimió en el universo determinada cantidad de movimiento, que pasa por transmisión de unas a otras y permanece constante. En semejante concepción resulta totalmente inoperante la fórmula en que se concretó nuestro hecho: a toda forma sigue una inclinación. No es necesario registrar en el movimiento inclinación ni en la actividad tendencia. La cosmología ha reaccionado contra el geometrismo de Descartes hasta modelarse anticartesianamente. Nuestro hecho ha sido afectado por este giro radical. Hoy no se habla tanto de cosas cuanto de procesos. Las ciencias físicas, situadas en el plano fenoménico, bucan una

explicación de *cómo* acontece y se realiza el movimiento. Mientras la cosmología cartesiana tomaba como modelo la geometría, la cosmología actual se funda en la física experimental. Un primer resultado de este cambio ha sido para muchos la negación de todo aquello que trascienda el proceso o el fenómeno. El universo ya no es un repertorio de cosas, sino una trama de procesos, eventos o acaeceres. El ser y la forma comienzan a perder significación y realidad. La inclinación no puede supeditarse a la forma ni adjetivarse al ser. Debe adquirir positividad y concreción, sustantivándose por identidad con la continuidad del proceso que es el mundo. El momento de la exageración de nuestro hecho se ha cumplido.

2. Un interrogante metafísico. 1. Volviendo al hecho en su significación exacta, podemos advertir que una serie de interrogantes nos va a poner en presencia de un problema que sólo la metafísica podrá tratar y resolver. ¿Cómo hacer comprensible la intencionalidad del movimiento y clarificar el señorío de la actividad? ¿Cuál es el fundamento de la dirección de la movilidad y la motoricidad? ¿En qué se asienta la ordenación impuesta y cuál es la base de la ordenación autónoma?

2. Debemos reparar en la modalidad metafísica de esos interrogantes. Cuando se trata de hacer ciencia natural empiriológica y sólo se indagan las causas inmediatas de los hechos, es fácil percatarse de que todas las acciones hallan explicación en la naturaleza de los entes de que brotan. Así, por ejemplo, la vid produce uva porque en ello consiste su naturaleza, y la tarea científica queda conclusa al determinar *qué* y *cómo* la produce. Igual sucede, *mutatis mutandis,* con las operaciones y hasta con los productos del hombre. Todos los actos humanos hállanse en último término radicados en ese principio que se llama voluntad. Una apelación a uno u otro de esos dos principios —naturaleza y voluntad— parece suficiente para explicar, en el dominio de la ciencia natural, el dinamismo productivo de los seres. Quedan, empero, instancias metafísicas a las que es urgente y necesario hacer también apelación. No porque intentemos buscar un tercer principio para sumarlo a los dos ya señalados. Se dice que no deben multiplicarse los principios sin necesidad. Estamos conformes con la aserción tomada en justa medida. Tal vez se trate, más que de multiplicarlos, de dividirlos o, por mejor decir, de asociarlos y unificarlos. Se advierte, en efecto, que se apela a la naturaleza para explicar el comportamiento determinado y a la voluntad para dar cuenta de un comportamiento en que la determinación parece ausente. Más, ¿por qué no pensar que la voluntad, si algo es, una cierta naturaleza —y como tal, determinada— deberá ser? Vincular la voluntad a la naturaleza es una tarea urgente. Un comportamiento libre exige también una naturaleza determinada. La tentación intelectual de separar la libertad de la naturaleza ha terminado siempre en el desentendimiento de dos posiciones, como el naturalismo y el historicismo, a las que más adelante habremos de hacer frente.

Tanto como lo natural y determinado debe lo intencional e indeterminado arraigar en una naturaleza. Y si la ordenación resplandece en *ea quae sunt naturalia* y la tendencia en *ea quae sunt a proposito*, lo que en ambos casos se necesita es el descubrimiento de la legalidad con la que la naturaleza obra. Sólo la consideración de la naturaleza legalizada o de la legalidad natural nos abre a la perspectiva metafísica del hecho de la ordenación tendencial de todos los movimientos y las operaciones de los seres particulares.

3. Las implicaciones de la ordenación tendencial. 1. Hemos procurado evidenciar el hecho de la ordenación tendencial del dinamismo. También edificamos sobre el hecho un interrogante con el cual pretendimos elaborar un problema metafísico. Indagamos ahora la significación fenomenológica de dicha ordenación tendencial como tarea previa a la explicación ontológica correspondiente.

Al estudiar en los capítulos que preceden las estructuras que fundamentan la movilidad y la actividad obtuvimos ya lo que entonces llamamos la ley fenomenológica del dinamismo, que formulamos en estos términos: «el movimiento implica la identidad de un sujeto sustancialmente determinado y accidentalmente determinable». Ese peculiar sujeto debe ser llamado «naturaleza». Quienes desnaturan al ser, tienen que sustantivar el dinamismo. La recíproca también es cierta: quienes conciben el dinamismo como algo sustante y sustantivo, terminan desnaturando el ser. Sin perjuicio de ocuparnos detenidamente de este asunto más adelante, debemos advertir aquí que no nos es posible rectificar lo que más atrás quedó suficientemente asegurado: el dinamismo (movimiento y actividad) debe ser referido a un sujeto bastante determinado para poder sustentarlo, y suficientemente determinable para poder ejercerlo. Precisamente a este sujeto determinado y determinable llamamos *naturaleza*. Ella es la primera implicación del dinamismo tendencial.

Unas indicaciones provisionales de sus características pueden sernos aquí de gran utilidad. La condición general del dinamismo formulada como la identidad permanente de un sujeto determinado, basta para explicar la posibilidad, pero es radicalmente insuficiente a la efectividad del mismo. La realidad del dinamismo se nos ofrece como un nacimiento y una manifestación. De ese sujeto permanente y determinado surge el movimiento y brota la actividad. En este sentido justamente se llama naturaleza. Como tal, es el principio del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria de sus operaciones y de la conservación del término de las mismas. Por esto, definía Aristóteles la naturaleza como principio del movimiento y la quietud. De la naturaleza así entendida debemos seguir predicando la identidad, la permanencia, la determinación. Bajo algún respecto, en efecto, la naturaleza es inmutable. Y lo es precisamente en cuanto principio del dinamismo. En ella se realizan todos los movimientos y de ella emergen todas las operaciones. El dinamismo está implantado en la naturaleza de cada ente

finito a través de sus facultades que, como principios próximos de las operaciones, canalizan y orientan el desarrollo progresivo. A lo largo del proceso, la naturaleza sigue idéntica, permanente, estable, fija.

2. Parece que nos amenaza la contradicción al llamar inmutable al principio del movimiento, estable a la fuente del dinamismo, fijo al sujeto de lo que fluye. No hay tal. Lo inmutable de la naturaleza es lo que de universal se halla incardinado en lo singular dinámico. Esa incardinación es potencial. Se trata, en consecuencia, de un universal potencial inmutable. El hombre que se mueve y perfecciona hasta lograr la plenitud es siempre «hombre» a lo largo y lo ancho del proceso perfectivo. Esto nos lleva a la advertencia de que el dinamismo, además de un principio, tiene que tener un fin. Diríase que el movimiento tiende de la naturaleza determinable a la naturaleza determinada. Donde hay movimiento y actividad, hay tránsito de algo determinable y potencial a algo determinado y actual. Con el dinamismo se realiza la compleción o plenitud. Esta plenitud o determinación sustancial es lo que se llama *fin*. Sólo por él adquiere el dinamismo el sentido, la ordenación y la tendencia de que no puede hallarse carente. De este fin debe también decirse que es rigurosamente inmutable para cada movimiento o actividad. Es, simplemente, el límite del dinamismo. Pues bien, a esta relación entre la naturaleza inmutable de donde arranca y el inmutable fin donde concluye, se llama *ley*. Tal es la segunda implicación de la ordenación tendencial de los movimientos y las operaciones.

Unas breves indicaciones sobre la legalidad descubierta pueden sernos también de gran utilidad. Estamos demasiado habituados a referirnos a las leyes, sea como fórmulas matemáticas, sea como proposiciones morales. Suele atribuirse a las primeras la regulación de los fenómenos y a las segundas la normatividad de la conducta humana. Para perfilar su respectiva esencia, suelen los autores inscribir la ley de tipo científico en el ámbito del ente de razón y remitir las leyes civiles al orden moral. Sospechamos que esa doble tarea sólo expresa una verdad incompleta. La ley científica no es algo meramente racional; aunque se exprese en lenguaje matemático, tiene una esencial referencia a lo que en la realidad fue descubierto. Se impone, pues, una necesaria distinción entre la ley propiamente dicha y su formulación científica. La ley, como tal, precede a su fórmula, y debe estar incardinada en la realidad. Algo semejante cabe decir de las leyes morales. Dependen ciertamente del legislador cuanto al *momento* de darlas. Pero el hecho de que unas enciendan alabanzas y otras susciten censuras indica muy claramente que no todo consiste en la voluntad del legislador. Ésta ha debido apoyarse en la razón y, de modo definitivo, en la naturaleza misma de las cosas. Por este lado no se apuntan grandes diferencias entre las leyes de tipo científico y las de significación civil. El científico procede inductivamente desde los hechos de experiencia, y el legislador, por deducción de los principios supremos. Si la labor de ambos no se ajusta a los cánones de su respectivo quehacer, el científico no descubre la ley y se hunde en el error, y el legislador nos ofrece una «perversión de la ley».

Conclúyase, pues, diciendo que las leyes, segunda implicación de la ordenación tendencial del dinamismo, no son fórmulas vacías flotando en el aire, sino expresiones del comportamiento entrañadas, como la naturaleza, en la realidad misma de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

E. Pisters, *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1933.—W. Ehrlich, *Intentionalität und Sinn. Prolegomena zur Normenlehre*, 1934.—A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas*, 1942; 2.ª ed., 1954; R. Lazzarini, *Intenzionalità e istanza metafisica*, 1955.

Artículo II.—Dos posiciones insuficientes: el naturalismo y el historicismo

1. Nuestra esperanza, contradicha por dos posiciones filosóficas.

1. El análisis de la ordenación tendencial, tal como ha sido hecho en el artículo anterior, descubrió dos implicaciones que nos abren a la esperanza de comprender al ente activo fundamentalmente estructurado de naturaleza y legalidad. Naturaleza y ley, implicadas en el dinamismo, no deben encontrarse sueltas, desligadas, sino abrazadas y compenetradas. El dinamismo de los entes finitos, caracterizados por *estar siendo*, exige una naturaleza legalizada en tendencia hacia el fin que constituye su bien. Sin embargo, en los tiempos modernos, desarrollando motivos filosóficos muy antiguos, se ha querido cortar esta esperanza, cerrándose sobre uno u otro de aquellos elementos. Hay filósofos que no encuentran en los seres más que pura naturaleza perdida en la objetividad. Existen también filósofos que, rechazando la naturaleza, tienen que quedarse con el puro dinamismo y reducirlo a sistema para hacerlo comprensible. Al prescindir de la naturaleza como principio de actividad y sujeto de movimiento, tienen que sustituirla por la libertad como principio de la historia como sistema. De ahí los nombres de *naturalismo* e *historicismo* con que se conocen semejantes posiciones exclusivistas.

2. Examinemos aquí ambos sistemas en sus razones de origen. La contraposición del naturalismo y del historicismo se funda en la antítesis «naturaleza-libertad». Y esta antítesis o radical distinción entre la naturaleza y la libertad procede de Kant. Preocupado Kant por dotar a la moralidad de un fundamento seguro, y observando que el determinismo físico no dejaba margen alguno para la acción libre, idea la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*, sobre cuyos elementos habría de montar, respectivamente, la *naturaleza* y la *libertad*. He aquí cómo lo cuenta él mismo en el *prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, encarándose con toda

su obra: «No podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue, desde luego, la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosa en sí, aunque no podemos conocerlos, podemos al menos *pensarlos*. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómenos sin algo que aparece. Ahora bien: vamos a admitir que no se hubiese hecho la distinción, que nuestra crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces, el principio de la causalidad y, por tanto, el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por tanto, de uno y el otro ser, v. gr., del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la misma significación*... Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos significaciones, a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma..., una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y, en este sentido, como *no libre*, y, sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley, y, por tanto, como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien: aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni, por tanto, puedo tampoco *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible...; sin embargo, puedo *pensar* la libertad, es decir, que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y, por tanto, de los principios que de ellos dimanan. Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega, *a priori*, principios que residen originariamente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y, por consiguiente, la *libertad*, y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad), deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más, sino que la libertad no se contradiga a sí misma, y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga, pues, obstáculo alguno al

mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta, pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto, y la teoría de la naturaleza el suyo...»[3].

La longitud del texto kantiano queda compensada con la claridad de la exposición. Hay en él una serie de distinciones paralelas que conviene destacar: conocer-pensar; fenómeno-cosa en sí; mecanismo natural-libertad; naturaleza-moralidad. Según ellas, un mismo objeto puede ser *conocido* como fenómeno determinado por leyes de necesidad en el ámbito de la naturaleza, y puede ser *pensado* como *cosa en sí* regida por leyes de *libertad* en el orbe de la *moralidad.*

La distinción fundamental para nuestro propósito entre la naturaleza y la libertad, vuelve Kant a tratarla al exponer la tercera antinomia de la razón pura. Dice la *tesis:* «La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir, además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.» Dice la *antítesis:* «No hay libertad alguna, sino que todo en el mundo ocurre solamente según leyes de la naturaleza»[4]. En opinión de Kant, esta antinomia sólo puede salvarse con su distinción entre naturaleza y libertad como un supuesto fundamental. La naturaleza es el ámbito propio del entendimiento que no trasciende los límites de la experiencia posible. A la libertad sólo a través de la moralidad se llega[5]. De esta manera, el determinismo físico, presente en el ámbito de la naturaleza, se hace compatible con el indeterminismo espiritual (libertad) presente en el ámbito de la moralidad. Debe, empero, repararse que Kant ha distribuido los papeles, ha separado los ámbitos, ha disociado las competencias, ha partido al hombre en dos. Su influjo se manifestó en forma arrolladora, y todo un siglo asistió al espectáculo de esa escisión. Unos filósofos se quedaron con la naturaleza y negaron la libertad: crearon el naturalismo. Otros se quedaron con la libertad y negaron la naturaleza: forjaron el historicismo o libertismo.

La separación de naturaleza y libertad ha sido frecuente en los tiempos postkantianos. Ofrecemos aquí un testimonio para concluir este epígrafe: «El motivo de que arranca el hábito de separar estas ciencias (las del espí-

---

[3] Trad. de Manuel G. Morente, Librería general Victoriano Suárez, 2.ª ed., Madrid, 1960, t. I, págs. 34-38.

[4] Trad. y ed. cit., págs. 586-87.

[5] Las implicaciones de libertad y moralidad son explicadas por Kant en una nota del *prólogo* a la *Crítica de la Razón práctica:* «Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias,* porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego, en el tratado mismo, afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia de la libertad,* quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es, sin duda, la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros». (Trad. de E. Miñana y M. G. Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951, pág. 10.)

ritu) como una unidad de las de la naturaleza, radica en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana. Intactas aún por las investigaciones sobre el origen de lo espiritual encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensamiento y resistir a todo encastillado en la libertad de su persona, por las cuales se distingue de la naturaleza entera... Así separa del reino de la naturaleza un reino de la historia, en el cual, en medio del contexto de una necesidad objetiva que es la naturaleza, centellea la libertad en innumerables puntos de ese conjunto; aquí, los actos de la voluntad, a la inversa del curso mecánico de las alteraciones naturales, que contienen ya germinalmente todo lo que acontece en él, producen realmente algo, logran una evolución en la persona y en la humanidad» [6].

2. La tesis naturalista. 1. Para caracterizar al naturalismo en el sentido que aquí nos interesa, debemos comenzar por distinguir sus variadas formas. Existe, en primer lugar, un naturalismo teológico que, exaltando la naturaleza, impone cánones explicativos puramente racionales, suprimiendo el orden sobrenatural, o estableciendo, al menos, una fisura insalvable entre el orden natural y la sobrenaturaleza como absoluta trascendencia y gratuidad pura. Hay también un naturalismo estético caracterizado por imponer a la obra de arte cánones puramente científicos, intentando aplicar a la creación artística los patrones de la ciencia. Hay, finalmente, un naturalismo filosófico en el que pueden ser distinguidas dos modalidades: la del naturalismo ético y la del naturalismo metafísico. Aquél se caracteriza por la tendencia a imponer a la actividad práctica cánones puramente físicos, explicándola en función de las tendencias naturales espontáneas, es decir, de los intereses y los deseos. El naturalismo metafísico es la tendencia a concebir el ámbito entero de lo real como naturaleza, con la consiguiente negación de todo otro principio que trascienda el llamado orden natural. Y por naturaleza se entiende el conjunto de los entes objeto de la experiencia, regidos y determinados por leyes que se dicen, asimismo, naturales. Así definido, el naturalismo es compatible y hasta identificable con un legalismo natural, hasta el punto de considerar la naturaleza de las cosas no ya como principio de sus movimientos y actividades, sino como las leyes del comportamiento tal como se ofrece en la experiencia.

El naturalismo metafísico, único del que aquí nos ocupamos, puede adoptar todavía dos modalidades diferentes, según que exalte la naturaleza por oposición al espíritu o por negación de la libertad como motor de la historia. El naturalismo que resulta de la anulación del espíritu tiende a convertirse en materialismo, y ya quedó suficientemente tratado en su lugar. Nos interesa, pues, el naturalismo en aquella última significación por la que

---

[6] DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, L. I, II. Cit. por GARCÍA LÓPEZ, J., *La libertad humana*, publicado en «Anales de la Universidad de Murcia», vol. XV, nn. 1-2. F. y L., Curso 1956-57, pág. 71.

se contrapone la naturaleza a la historia. Defínese, pues, como la posición metafísica que atrae la entidad hacia la naturalidad y reduce la realidad entera a naturaleza perdida en la objetividad, haciendo de los seres todos, incluido el hombre, meras cosas sin brizna de historia. Toda cosa debe ser entendida como una realidad ya hecha de una vez para siempre; podrá encontrarse en vía de desarrollo cuantitativo, pero no de modificación cualitativa. La naturaleza no es algo que las cosas *tengan*, sino aquello en que *consisten*. Por eso, no se reconoce la posibilidad de torcer las disposiciones innatas. Menos aún, de enderezarlas o dirigirlas. El mismo comportamiento natural habrá que entenderlo como el despliegue interno, fatal, necesario de las virtualidades de la especie dadas con la generación. A lo sumo, cargaremos en las circunstancias, igualmente naturales, la excitación o provocación del desarrollo cuantitativo. Un hombre, por ejemplo, es igual a otro originariamente. La desigualdad hay que ponerla en el haber de las circunstancias que en éste excitan una virtualidad y en aquél otra.

2. Consideradas sus múltiples formas, el despliegue del naturalismo habría de ser examinado a todo lo largo y lo ancho de la historia. En la antigüedad griega habría que considerar como filosofía naturalista casi toda la filosofía presocrática desde Tales de Mileto hasta Anaxágoras. Naturalismo seguiría siendo buena parte de la especulación contenida en las escuelas morales epicúrea y estoica. Se ha hablado, inclusive, de un naturalismo aristotélico con fuertes influencias en la Edad Media. El Renacimiento llegó al paroxismo en la exaltación de la naturaleza; conjugando el naturalismo con el misticismo (G. Bruno) y con el racionalismo (B. Telesio). El naturalismo propiamente racionalista se desarrolla en los siglos XVI y XVII a impulso de Galileo, Bacon, Hobbes y Descartes. Sobre el naturalismo ilustrado dijimos algo al estudiar el materialismo. Señalamos aquí la concepción filosófica de la naturaleza, vecina ya a la tesis naturalista, tal como fue expresada, que desarrolla G. B. Renato Robinet, el más importante de los naturalistas franceses del siglo XVIII. Pero el naturalismo que aquí nos interesa considerar es aquel que tiene su despliegue en la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del XX. En líneas generales, puede caracterizarse por la reducción de todo objeto a los objetos reales y la reducción, a su vez, de todo lo real a la naturaleza experienciable, haciendo de ella y, por tanto, de todo lo que es, desde su comienzo mismo, todo lo que puede ser. La realidad, cualesquiera que sean sus constitutivos, debe considerarse totalmente hecha, hasta el punto que su mismo despliegue ha de entenderse como incluido en ella. En este carácter general por el que hasta la historia misma se reduce a la naturaleza, confluyen muy distintas formas de naturalismo diferenciadas por el peculiar tipo de conocimiento científico —físico, matemático, biológico, social— que toman por fundamento o que les sirve de orientación.

3. La posición historicista. 1. Si todo se reduce a la naturaleza, y la naturaleza en cuanto tal debe ofrecer a todos los entes iguales posibilidades, el naturalismo parece avanzar por un calle-

jón sin salida. Las patentes desigualdades entre los entes carecen de explicación racional. No basta, en efecto, cargar la desigualdad en el haber de las circunstancias tempo-espaciales. Porque si el tiempo y el espacio no son naturaleza, ¿cómo seguir afirmando que todo es naturaleza?; y si lo son, ¿cómo decir que la naturaleza ofrece iguales posibilidades? La posición contrapuesta del historicismo ha surgido al hacerse cargo de esa dificultad. Al menos cuando se trata del hombre, la realidad debe resolverse en *historia*. El tiempo no tiene naturaleza; el espacio, tampoco. Pero la temporalidad y la situación hasta tal punto condicionan al hombre que bien pueden decirse sus principios constitutivos e individuantes. Y universalizando la concepción, afirma el historicismo que toda realidad se encuentra *fechada y situada;* más aún: que es originariamente fecha y ubicación: fecha en una temporalidad universal y ubicación entre realidades fechadas. En otra parte nos expresamos así: «Si no temiéramos las expresiones aristadas propias de la caricatura, diríamos que se tiende a resolver el ser en *ficha*. Porque para la ficha, lo esencial es precisamente eso: el lugar y el tiempo con las circunstancias de cada uno de ellos derivadas. Es sorprendente que en una ficha, por la naturaleza del individuo responda el lugar de su nacimiento. El historicismo nos asegura que el constitutivo formal del hombre es la *historicidad*. El exclusivismo no se hará esperar para concluir identificando al hombre con su historia. Y el principio de la historia no es la naturaleza, sino la libertad. El hombre no tiene naturaleza: es mero programa urdido y realizado por la libertad. El hombre carece de un modo de ser invariable, permanente, de una naturaleza fuente del repertorio de actos cuya trama constituya la historia. La historia no se inscribe en el dominio del *tener,* sino en el orden del *ser*. No es que el hombre tenga o haga historia; el hombre *es historia,* es decir, vida. Y la vida es movimiento, temporalidad circunstanciada»[7].

2. El historicismo no constituye tampoco un movimiento filosófico uniforme. Es más bien un complejo de corrientes que confluyen en la referencia a la historicidad del hombre y del ser en cuanto tal. Sin embargo, a diferencia del naturalismo cuyas formas, al menos incipientes, podían rastrearse a lo largo de toda la historia de la filosofía, el historicismo tiene un origen reciente, y su desarrollo pertenece a los finales del siglo XIX y primera mitad del XX. La concepción de la realidad según categorías históricas se inaugura con el pensamiento romántico. F. Schlegel afirma ya que el universo no debe ser interpretado como sistema, sino como historia. En una de sus últimas fases proclamará B. Croce que la realidad, es decir, el espíritu, es historia, sin que nada exista fuera o sobre ella. Entre ambas formas, empero, existe toda una muchedumbre de concepciones historicistas. Al historicismo pertenecen, en efecto, filosofías tan distintas como la de Dilthey y la de Marx, la de Troeltsch y la de Mamnheim, la de Simmel y la de Spengler, la de

7 *Filosofía de la educación,* Escuela Española, Madrid, 1956, pág. 110.

Meinecke y la de Cassirer y hasta otras, como la que en Italia inicia Vico y la que concluye Gentile.

No nos es posible detenernos en la exposición de tan variado repertorio de concepciones historicistas. Destacaremos a Dilthey, como figura central y más representativa. Es, por otra parte, el modelo que tuvimos más presente al caracterizar el historicismo. Desde la delimitación misma del concepto de filosofía, Dilthey se vincula estrechamente a la historia. La pregunta ¿qué es filosofía? sólo la historia puede contestarla. Y la historia muestra que los objetos de la filosofía han cambiado esencialmente y sus métodos se han diferenciado muy notablemente con el correr del tiempo. En este sentido no existe propiamente filosofía, sino toda una diversidad de filosofías más o menos contrapuestas. Permanece, empero, la función de la filosofía en la cultura humana. El examen de esa permanente función concluye destacando tres caracteres del espíritu filosófico: autognosis o percatación, conexión de los conocimientos y afán de validez universal. Con frecuencia deben quedarse todos ellos en mera pretensión. La filosofía no es una *ciencia,* sino un *hecho histórico,* una determinada forma cultural al lado de otras, como la ciencia, el arte y la religión. La decisión última de Dilthey tiene por objeto insertar la filosofía en el torrente histórico hasta dejarla convertida en mero tránsito y relatividad pura. Como diría Ortega y Gasset, enteramente sumergida en el flujo histórico de lo corruptible. Cuanto a la realización de su propio pensamiento filosófico, Dilthey parte del hombre en cuanto realidad inmersa en el tiempo, en cuanto es *historicidad.*

Qué sea el hombre, sólo nos lo dice su *historia.* Se comprende fácilmente que, puestos en esta ruta, no tarde en surgir el exclusivismo que acabará identificando al hombre con su historia. Diríase que la historia es la sustancia del hombre. Dilthey *desnatura* al hombre. Éste, como expresamos antes, carece de un modo de ser invariable, permanente y determinado; no dispone de una *naturaleza* fuente del repertorio de actos cuya trama, en la doble coordenada del espacio y del tiempo, constituye la *historia.* El hombre *es* historia, vida. Es natural, pues, que la filosofía de Dilthey sea *hermenéutica,* interpretación histórica, análisis descriptivo y comprensivo de la vida humana. Sólo se podrá filosofar *situados* en el momento actual de la evolución histórica y *fechados* en ella. Dilthey emprende una historia del despliegue filosófico hasta llegar a su tiempo, amasado de naturalismo. Desde él, se le ofrece que la raíz última de la visión del mundo es la vida —realidad radical—, y aprehende en ella a las cosas y al hombre como relaciones vitales. La vida crea desde cada hombre su propia visión del mundo. En la teoría de las ideas de la visión del mundo culmina la filosofía. Respecto de nuestro problema, el dinamismo habrá perdido todo soporte natural y se convertirá en intencionalidad pura.

4. Insuficiencia de ambas posiciones. 1. Mientras el naturalismo lo naturaliza todo, inclusive la historia, el historicismo historifica hasta la naturaleza. Uno y otro dejan sin resolver

el problema que nos ocupa. Hablan de leyes —naturales e históricas— sin saber qué hacer con ellas. No se abren jamás al reconocimiento de la estructura de naturaleza y legalidad, ni a la síntesis de naturaleza y libertad en el caso del hombre. Refiriéndose a este último aspecto de la síntesis humana, A. Millán Puelles ha expresado la antítesis «naturaleza-libertad», que subyace al doble movimiento del naturalismo y el historicismo de esta forma: «Bajo una apariencia de fractura, hay entre nuestro siglo y el pasado, en lo que al tema de la libertad atañe, una continuidad profunda. Del siglo XIX se evoca, a veces, sólo —a los efectos de una más clara, aunque artificiosa contraposición a nuestro siglo— lo que en él hubo de pensamiento determinista y materialista. Parece así olvidarse que también se dio en él todo un enfático y hasta extremoso espiritualismo. Pero, en definitiva, esto es lo de menos. Lo que aquí importa es algo esencialmente idéntico en ambas centurias. Cuando el materialista del XIX negaba la libertad o la reducía a un simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una «naturaleza». Inversamente, el historicista de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna. La disyuntiva es clara, elemental y esquemática; o el hombre tiene naturaleza, o tiene libertad; lo que no puede es poseer las dos. Y en esto coinciden tirios y troyanos; materialistas y espiritualistas del XIX, e historicistas, existencialistas del XX; todos, en fin, menos los pensadores de la Escuela, de testimonio siempre menos vehemente y ruidoso. No obstante, para penetrar todo el sentido de la mencionada disyuntiva, es preciso tener también en cuenta que hay algunos intentos de superarla de una manera puramente formal, y que, asimismo, existen modos de expresarla un tanto equívocos y atenuados. *De lo último es ejemplo el giro consistente en afirmar que la naturaleza humana es libertad: no tendría el hombre otra naturaleza o condición que la de ser precisamente libre. Y por lo que toca a lo primero, valga el ejemplo, típicamente historicista, de los que no teniendo ningún inconveniente en reconocer al hombre, en tanto que animal, una naturaleza, niegan, en cambio, que la posea en tanto que hombre, es decir, en sus dimensiones más rigurosas y propiamente humanas.* Tanto la una como la otra fórmula guardan, bajo la externa cautela, la misma antítesis que antes se señaló. *En el fondo, se trata de lo mismo: no puede el hombre, en cuanto tal, tener una naturaleza libre, porque naturaleza y libertad son incompatibles entre sí.* Por tanto, no se les articula mutuamente. Lo único que se hace es yuxtaponerlas, o reducir semánticamente la una a la otra, de una manera puramente formal. En suma: lo contrario de una auténtica «síntesis» [8].

Dejando la demostración expresa para el artículo siguiente, nos limitamos a afirmar aquí, por encima de ambas posiciones exclusivistas y en orden a mostrar su insuficiencia interna, que el hombre posee naturaleza y tiene

---

[8] *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Col. «O crece o muere», Ateneo, Madrid, 1961, págs. 11-13.

también libertad. El hombre es una naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. Prueba el elemento natural el hecho mismo del movimiento y de la operación. Prueba el elemento de libertad la modalidad del obrar humano no determinado, la indiferencia activa y dominadora en el acto voluntario y el juicio especificativo del acto de voluntad. La subjetiva intencionalidad del obrar humano está exigiendo la libertad. Naturaleza y libertad son los primeros ingredientes explicativos de la historia. La historia no es realidad radical; ni realidad causal. Es realidad efectuada, fáctica: repertorio de «hechos» cada uno de los cuales está fechado y situado. La temporalidad y la espacialidad son los otros dos ingredientes de la historia. Por eso, mientras el historicismo afirma el carácter constitutivo de la historia respecto del ser humano, nos limitamos a advertir su modalidad consecutiva; a la tesis de que la historicidad es la esencia íntegra del hombre oponemos, en concordancia con los hechos, la aserción de que es simplemente una propiedad esencial del humano existir temporal. Sólo el hombre es sujeto de historia; Dios no la tiene, porque sus actos se miden por la eternidad; el animal, tampoco, porque sus actos no proceden de un principio radical de naturaleza libre. La acción del animal puede explicarse fácilmente conociendo la modalidad operativa propia de la especie. La acción del hombre, en cambio, es de suyo imprevisible. La vida de un animal es la ejecución de una melodía compuesta para la especie por la naturaleza, o para ser más exactos, por el Creador de la naturaleza. Para un hombre, empero, la vida es un drama que tiene que componer al ejecutarlo. El hombre es compositor y actor del drama de su propia vida. Puede ser también espectador. Veamos:

El hombre no es una realidad enteramente hecha de una vez para siempre, como la piedra a la cual sólo puedan advenirle nuevas formas estéticas por gracia del arte. Ni es una simple realidad en desarrollo, como el animal, sujeto de crianza y adiestramiento. Tampoco es una realidad por hacer, sujeto de una evolución heterogénea. Es una realidad existente en vía de desarrollo perfectivo. Si se nos permite una apelación a la teología, haremos observar la diferencia de expresión utilizada por el autor inspirado en la narración de la creación del hombre respecto de la expresión empleada en el resto de la creación visible. Mientras se dice: «Hágase... el sol, la luna, las estrellas... y estas cosas quedan hechas», tratándose del hombre, la expresión es la siguiente: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»[9]. Menta esta diferencia de expresión otra más profunda, por la que el hombre se destaca de toda la creación visible. Ésta es mero vestigio de Dios; el hombre es imagen de Dios. ¿Se deberá ese plural —hagamos— simplemente al hecho de la colaboración de las tres divinas personas en la creación del hombre? Porque ésa es la explicación más natural. No creemos desatinar si afirmamos que esta maravillosa obra de Dios no quedó acabada en el acto de la creación. Parecería que Dios mismo reclamase la intervención humana, no en la obra de la creación, pero sí en la compleción y acabamiento del hombre creado. Fue el hombre puesto en la existencia y se le dotó de

Génesis, 1, 1-26.

vida, pero con el encargo de hacerla. Por eso decimos que se encuentra en vía de perfeccionamiento, y su objetivo consiste precisamente en llegar a acabamiento de ser hombre. En esta realidad que está en vía de perfeccionamiento hay que distinguir lo ya hecho, lo haciéndose y lo por hacer. Lo *ya hecho* se halla en la dimensión del *pasado,* conservado por el *recuerdo* en forma de *disposiciones.* Lo *haciéndose* se inscribe en el *presente,* siendo vivenciado por la *conciencia* y dominado por la *libertad.* Lo *por hacer* hállase aún en la dimensión del *futuro,* y es previsto por la *anticipación* bajo forma de real *posibilidad.* En la dimensión del futuro contempla el hombre, ofrecidas en abanico, todo un repertorio de posibilidades de ser susceptibles de conquista: unas son buenas y merecen realizarse, otras son malas, y debieran ser dejadas a la vera de la acción. Entre estas posibilidades de ser, y haciendo uso de la libertad de elección, escoge algunas, y anudándolas con el lazo de la ilusión quedan convertidas en ideal.

Lo que llevamos dicho parece suficiente para conjugar la libertad con la naturaleza, hasta tal punto, que esa realidad que llamamos hombre debe describirse, en la dimensión del dinamismo que estábamos considerando, como una naturaleza libre. Puede decirse, si se prefiere, que se trata de una naturaleza *determinada* u ordenada *por el bien* en cuanto tal, y, en consecuencia, *libre* ante todos los bienes particulares. Más brevemente, como también ha quedado señalado: una naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. Ello es suficiente para dar por superadas las posiciones exclusivistas y contrapuestas del naturalismo y el historicismo o libertismo.

BIBLIOGRAFIA

A. Cresson *Les bases de la philosophie naturaliste,* 1906.—W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung,* 1911 (en «Gesammelte Schriften», vol. VIII, 1931); en español interesa destacar aquí: *La esencia de la filosofía,* 1944, e *Introducción a las ciencias del espíritu,* 1950.—E. Tröltsch, *Der Historismus und seine Problem,* 1922; *Der Historismus und seine Ueberwindung.,* 1924.—R. Wood Sellars, *Evolutionary Naturalism,* 1922.—E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften,* 1927.—F. Schmidt, *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart,* 1931.—K. Heussi, *Die Krisis des Historismus,* 1932.—A. Tilgher, *Critica dello storicismo,* 1935.—F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* 1936; trad. esp., *El historicismo y su génesis,* 1944.—J. Sánchez Villaseñor, *La crisis del historicismo y otros ensayos,* 1945.—J. Iturrioz, *Hombre e historicismo,* 1947.—E. Nicol, *Historicismo y existencialismo,* 1950.—P. Romanel, *Verso un naturalismo critico; riflessioni sulla recente filosofia americana,* 1953.—G. F. Pagallo, *Problemi dello storicismo,* 1954.—F. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* 1956.—F. Díaz, *Storicismo e storicità,* 1956.—A. Dempf, *Kritik der historischen Vernunft,* 1957.

Artículo III.—Existencia de una estructura de naturaleza y legalidad

1. Formulación de un teorema. 1. Hemos dejado expuestas dos concepciones ontológicas diametralmente contrapuestas —el naturalismo y el legalismo— incapaces de proporcionar expli-

cación metafísica de la real ordenación tendencial de los movimientos y las operaciones del ente particular. Cada una de ellas afirma y supervalora lo que la otra niega o desvaloriza. Se trata de posiciones extremas que se tocan precisamente en el error. El exclusivismo de signo monista que las caracteriza es la fuente de su respectiva falsedad.

No intentamos mediar entre ellas. Las pretendidas síntesis mediadoras entre dos extremos no alcanzan la verdad y se hunden en el error. Frente a una y otra posición, o mejor por encima de ambas, establecemos aquí el siguiente teorema:

La ordenación tendencial del ente particular comporta una estructura real de naturaleza y legalidad.

Pretendemos con él alcanzar una solución superadora de la antinomia naturalismo-legalismo, al propio tiempo que contestamos al interrogante levantado sobre el hecho de la ordenación tendencial.

2. Es buen procedimiento metodológico para las demostraciones aquel que aconseja dividir las dificultades de un teorema complejo en sus elementos simples. Ante el que nos ocupa procederemos gradualmente, demostrando: *a)* que la ordenación tendencial de que el ente particular es sujeto exige en éste una estructura; *b)* que esta estructura es de *potencia y acto,* y *c)* que los elementos de la misma deben expresarse con los nombres de *naturaleza* y *ley.*

Con ello habremos resuelto la cuestión existencial de la estructura de naturaleza y legalidad, y dejaremos el camino libre para estudiar la esencia de la estructura y la de sus elementos.

Conviene, empero, advertir que nos encontraremos con dos tipos de legalidad natural: la ley natural física y la ley natural moral. Estos dos tipos de legalidad formalizan muy diversamente a la naturaleza de los entes particulares. La legalidad física impone determinación natural; la legalidad moral implica natural indeterminación y exige libertad. Tendremos, pues, que estudiar estas dos modalidades de la estructura de naturaleza y ley.

2. El ente tendencial es estructurado. 1. Que el problema de la ordenación tendencial está por sí mismo colocado en el plano de la esencia se advierte al considerar que es precisamente al preguntarnos por lo que una cosa es cuando surge la cuestión de la tendencia, siempre ausente en la pura cuestión existencial. Por lo que hace a nuestro propósito actual, la pregunta ¿qué es el ente particular finito? puede ser contestada, con la sola apelación a la experiencia, así: una cosa tendencialmente ordenada. En efecto, el ente finito es algo que *está siendo,* una realidad compleja de movimientos y de actividades que tienden a su propia realización. Pues bien, de esta primera comprobación queremos pasar a demostrar que el ente particular, sujeto de ordenación tendencial, debe ser estructurado en la línea de la esencia.

2. En toda tendencia activamente ejercida hay un origen y una meta, un principio y un fin. Lo que primero conviene decir es que se encuentran referidos al sujeto de la tendencia. Esto es claro por lo que se refiere al elemento principial u original. El movimiento y la actividad tendencialmente ordenados son, primariamente, actividad y movimiento del sujeto mismo. El movimiento es algo del móvil, su propio acto; la actividad es algo del motor, su propio acto también. La ordenación del movimiento, sea impuesta, sea autónoma, es ordenación del movimiento en el móvil concretado. Lo mismo sucede respecto de la actividad. La ordenación de la actividad, sea impuesta, sea propuesta, es intrínseca a la actividad derivada del ente particular. La tendencia que comprobamos en la dinamicidad del ente particular caracterizado por *estar siendo*, exige un elemento que la sostiene y la mantiene. Pero la tendencia exige también un fin. Estamos excesivamente habituados a considerar el fin como algo extrínseco a la tendencia misma. No advertimos que la tendencia se dispara precisamente entre el origen y la meta, y a los dos debe amparar en su propia unidad. El término *a quo* y el término *ad quem* de un movimiento, origen y meta de una trayectoria, son, contra la imagen excesivamente espacializada, intrínsecos al móvil mismo. La tendencia no se desprende de su elemento original para independizarse y alcanzar la meta. Tan intrínseco a la tendencia misma como el elemento original es el fin. El fin de un movimiento natural está de alguna manera diseñado en el principio. Bajo algún aspecto goza, inclusive, de prioridad. El fin, que es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención. La relación que liga estos dos extremos de la tendencia es, por de pronto, real como la tendencia misma.

El elemento, principio de la tendencia, y la relación que lo liga al fin, no son sólo intrínsecos al sujeto tendencial. Deben estar también mutuamente referidos. Nada más necesitamos para abrirnos al reconocimiento de que el ente tendencial debe ser estructurado. Podemos, empero, ilustrar la necesidad de esta estructura formulando las dos proposiciones siguientes y agregando a ellas una breve explicación:

1.ª *Un sujeto absolutamente simple es incapaz de tendencia.* Por de pronto lo es con la tendencia propia de la mutabilidad, ya que un ente absolutamente simple no puede moverse. Pero lo es también con la tendencia propia de la actividad. Sabido es que la actividad puede ser esencial o inesencial. La actividad que se identifica con la esencia misma del sujeto, que consiste precisamente en ella, no es una actividad que tienda a conseguir algo, ni siquiera a la realización de sí mismo. La actividad esencial de Dios no es un acto emanado de un principio al que formaliza o especifica, ni está tampoco, como si fuera inesencial, necesitada de formalización o especificación. La actividad de Dios, el ser que es, se identifica sin residuo con su esencia. Muy distinto comportamiento manifiesta la actividad en el sentido de que emana o brota de los principios constitutivos de la esencia; pero es una actividad inesencial, que se distingue de la esencia, ya que el ente particular no tiene por esencia el actuar. La actividad de lo que *está siendo* se manifiesta tendencialmente y no es tolerada por la simplicidad pura.

2.ª *Toda ordenación tendencial supone en el ente que está siendo alguna estructura.* En efecto: el movimiento y la actividad tienen un valor dinámico significado en la tendencia. No se puede reducir el movimiento a una serie de cualidades o de estados enfilados sobre un devenir abstracto. Tampoco es posible reducir la actividad a la presencia bruta de un «consiguiente» siguiendo a un «antecedente». Ni se pueden sustantivar el movimiento y la acción hasta el punto de hacer de lo real mera dialéctica, como pretenden ciertas formas del idealismo. El movimiento no sería movimiento si el acto del momento presente no contuviese virtualmente el acto del momento que seguirá. Ahora bien, en este precontenido dinámico finca sus reales la *tendencia.* En esta indivisión de un acto y de una virtualidad, que caracteriza a cada momento que atraviesa el móvil, no hay lugar para una indeterminación cualquiera por respecto al momento siguiente. La efectividad del movimiento y el ejercicio de la actividad implican, pues, junto al móvil o al agente, la más estricta determinación. La tendencia no es otra cosa. Por eso, debe decirse que la tendencia es la expresión misma de la «realización» del ente que está siendo. Esta realización, más patente en el agente que en el simple móvil, se caracteriza por un «estar haciéndose» que ni puede partir de cero ni desembocar en la nada. Al contrario, supone una referencia a lo ya hecho y una tensión a lo por hacer. Además, afecta la realización, como el movimiento y la actividad, a la esencia física, y no a la esencia metafísica del ente en cuestión. El dinamismo de los entes que están siendo no es sólo una perfección, sino un perfeccionamiento. Los agentes finitos, al mismo tiempo que dan, reciben. De ahí que la realización, como maduración, acabamiento o plenificación, exija disponibilidades conexas, estructuradas.

3. La estructura de potencia y acto. 1. Tenemos ya demostrado que la facticidad de la tendencia exige una estructura del ente particular en la línea de la esencia. En toda estructura, empero, según hemos señalado reiteradas veces, debe haber, por lo menos, dos elementos mutuamente referidos y ordenados, ya que, de no ser así, la estructura misma no gozaría de unidad, y sin unidad no habría realidad particular ni inteligibilidad alguna. Mas para que dos elementos se encuentren mutuamente referidos y ordenados, deben comportarse como lo determinable y lo determinante, como lo potencial y lo actual. Esto sería suficiente para concluir que la esencia del ente tendencial es estructurada de potencia y acto. Estimamos, sin embargo, necesaria, o al menos conveniente, una ulterior clarificación sobre el hecho de la tendencia de sus movimientos y de sus actividades.

2. El ente particular, según ha quedado reiteradamente expresado, es una realidad que *está siendo,* una realidad en movimiento tendencial y en actividad ordenada. Pero la tendencia del movimiento tiene un principio que la individúa y la concreta, y un principio también que la especifica y

modaliza. La tendencia es *ésta,* y, además, de *esta manera.* A través del movimiento hállase la tendencia ínsita en el mismo ente particular que está siendo. No tenemos ente por un lado y tendencia por otro; tenemos el *ente tendencial.* Los principios singularizador y especificativo de la tendencia hállanse incardinados en dicho ente tendencial. Lo mismo cabe decir de la tendencia ínsita en la actividad. Los actos de la vid hállanse ordenados a la producción de la uva y no de otro fruto cualquiera. Los del hombre, tienden a realizar los valores. Y del hombre se espera también el «fruto» de la perfección. Hay en la actividad, como en el movimiento, un término *a quo* y un término *ad quem.* La tendencia misma es una especie de tensión u orden entre los dos, y los ampara y anuda. Pero el término *a quo,* singularizador y punto de partida de la tendencia, debe decirse potencial. Es la potencia como principio de tendencia del movimiento y de la acción. Y el término *ad quem,* que da sentido y especificidad a la tendencia, es actual. Es el acto como término de la tendencia de movilidad y actividad.

Se advertirá fácilmente que la potencia y el acto implicados en la tendencia son correlativos: el término *a quo* es tal respecto del término *ad quem,* y éste es lo que es respecto de aquél. Dicho de otra manera: la potencia es potencia para el acto, y éste es el acto de la potencia. La potencia singulariza al acto, y el acto especifica la potencia. Potencia y acto hállanse, pues, estructurados en el ente tendencial. El ente que está siendo, con movimiento y actividad tendenciales, es potencial y actual, determinable y determinado; siempre en potencia se determina y realiza de continuo por sus actos de movilidad y actividad; siempre en acto, permanece determinable por la potencia que encierra. Mas se comprende fácilmente que la razón de determinabilidad del sujeto tendencial radica en la potencia, y la razón de realización en el acto. Es, pues, necesario concluir que acto y potencia son principios constitutivos del ente tendencial. Por tanto, únicamente tienen consistencia penetrativamente abrazados en el seno del ente que constituyen. La potencia se abrocha al acto como a su principio de determinación; el acto se abraza a la potencia como a su principio de singularización. Y de esa su mutua relación resulta la esencia íntegra del ente que *está siendo.*

4. La estructura de naturaleza y legalidad. 1. La no simplicidad del ente particular nos fue revelada al hacernos cargo del doble hecho de la ordenación tendencial del movimiento y de la actividad. Ambos hechos exigían la estructuración del ente tendencial en la línea de la esencia. La consideración de la unidad del ente particular abrazando la dualidad de elementos estructurales nos llevó a servirnos de la doctrina aristotélica del acto y la potencia. El ente tendencial se estructura de potencia y acto. Ahora damos un tercer paso para mostrar que el ente tendencial es estructurado de *naturaleza* y *legalidad.* Esta particular estructura es también una exigencia de aquel doble hecho. De aquí que formulemos esta doble aserción: la estructura de naturaleza y legalidad en el ente particular es condición indispensable: 1.º de la tendencia de sus

movimientos, y 2.º de la ordenación de sus actividades. Examinemos por separado las dos partes de la aserción.

Reflexionemos de nuevo sobre el movimiento tendencial. El movimiento no es, por de pronto, una realidad sustante y sustantiva, sino algo adjetivado y por entero referido al móvil. Exige, pues, un principio que lo sostiene, lo mantiene, lo realiza. Desde que Aristóteles le puso nombre, este principio se llama *naturaleza.* De aquí su exacta definición: la naturaleza es el principio del movimiento. Suele agregarse «y de la quietud», y es simplemente que lo que es principio de una cosa lo es también de su conservación. La facticidad del movimiento, como pura función del móvil, exige, pues, un principio que se llama naturaleza. El movimiento, empero, se realiza siempre con determinado *sentido.* Hay en él ínsita una tendencia. Esta función tendencial es una formalidad distinta de la pura movilidad, aunque tan incardinada como ella en el ente móvil.

Esta nueva formalidad expresiva del sentido del movimiento exige también un principio que la sostenga y la ampare. De muy antiguo nos viene también el nombre. La expresión del cómo acontecen los movimientos se llama *ley.*

La naturaleza y la legalidad son principios de funciones formalmente diferentes: la movilidad y la tendencia. Pero estas funciones coinciden, materialmente hablando, en el mismo ente móvil. Deberán también coincidir la naturaleza y la ley. El movimiento tendencial exige, pues, una estructura de naturaleza y legalidad. El principio del movimiento tendencial debe ser una naturaleza legalizada. El principio de una tendencia móvil debe ser una legalidad natural.

Reflexionemos ahora sobre la actividad ordenada. Tampoco la actividad de los entes particulares es sustancial. Es, a lo sumo, una emanación de sus potencias operativas. Debe, pues, tener un principio. Este principio se llama también naturaleza. La esencia de una cosa en cuanto es principio de operaciones recibe precisamente ese nombre.

No hay, empero, una actividad no ordenada a la producción o realización de algo. Del fin, precisamente, le viene la especificidad a la operación. La ordenación tendencial de la operación exige también un principió que la justifique. A este principio se le llama igualmente *ley.*

Funciones formalmente diferentes exigen principios diferentes. Y la coincidencia o unidad material de las funciones exige unidad y coincidencia de los principios. Y éste es precisamente el caso que nos ocupa. La naturaleza y la legalidad deben ser elementos estructurados en la realidad misma del ente tendencialmente operativo. Ejemplo: porque la vid produce algo, posee naturaleza; porque, produciendo algo, produce siempre uva, supone una legalidad. Naturaleza y legalidad estructuradas explican suficientemente la ordenación de todos los actos de la vid a la producción de la uva.

2. La estructura de naturaleza y legalidad surge a nuestra consideración como la última explicación ontológica del devenir tendencial del ente particular caracterizado por estar siendo. Se trata de una exigencia metafísica

del hecho incuestionable de la ordenación tendencial de los movimientos y las actividades.

Ningún artificio dialéctico necesitamos para advertir que naturaleza y legalidad se comportan, en el ente tendencial, como potencia y acto. Nadie nos podrá reprochar la afirmación de que la legalidad se refiere a la naturaleza como el acto a la potencia receptora, y con ella entra en estructura, constituyendo la esencia del ente tendencial.

Tenemos, pues, que rechazar la opinión de quienes parecen asegurar que la naturaleza puede existir sin su legalidad propia como aquella otra, más extendida, según la cual las leyes serían extrínsecas a la naturaleza y estarían por encima de ella presidiendo el curso dinámico de los entes. No. Naturaleza y legalidad afectan al plano del ser constitutivo. Ambos principios se refieren al ser y tienen asegurado su valor óntico. Destacadas o abstraídas la naturaleza y la ley de los entes en que están incardinados o de la esencia que constituyen, son nociones análogas. Por eso, más que de naturaleza, por una parte, y de legalidad, por otra, debemos hablar de la naturaleza legalizada y de la legalidad natural. Merced a la estructura que constituyen, las maneras de decirse la naturaleza se corresponden con los modos de expresarse la legalidad. La naturaleza, en efecto, se dice de muchas maneras, entre las cuales interesa destacar ahora tres: naturaleza física, moral y social. En correspondencia con ellas tenemos los tres modos fundamentales de la legalidad: la ley en el orden físico es una fórmula que enuncia la regulación de los fenómenos; en el orden moral, expresa la norma que rige la vida interior del hombre; en el orden social o político, es la prescripción o conjunto de prescripciones que, promulgadas por quienes tienen a su cargo la comunidad, regulan la vida social y política. El carácter de mandamientos escritos que tienen estas últimas no debe engañarnos sobre su rigurosa significación. La presencia de la ley moral en unas tablas o de las leyes civiles en los códigos e, inclusive, la de las leyes físicas en fórmulas matemáticas no altera sustancialmente nuestro asunto. Todas ellas están incardinadas en la naturaleza misma. En la de las cosas físicas, la primera; en la naturaleza racional del hombre, la segunda (que, por eso, se define como la participación de la ley eterna en la criatura racional y es *conceptio indita* precisamente en la naturaleza humana); finalmente, en la naturaleza social de cada pueblo y hasta en el orbe o comunidad universal, la tercera. La existencia de un derecho natural, fuente primaria de toda legislación positiva, es una confirmación de la validez de nuestro aserto.

5. El complejo «naturaleza-libertad». 1. Tenemos demostrada ya la existencia de una estructura de naturaleza y legalidad presente en el ámbito entero del ente particular tendencialmente ordenado. Surge, empero, la sospecha de si, con lo dicho, hemos resuelto suficientemente nuestro problema. Porque es el caso que la legalidad lleva determinación y hay algunos seres —el hombre— que reclaman la indeterminación de la libertad.

Es preciso reconocer simultáneamente estos dos hechos: la determinación que la legalidad implica y la indeterminación que la libertad supone. El problema que este reconocimiento plantea, sólo puede resolverse con la advertencia de que la legalidad se dice de dos maneras: legalidad *física* y legalidad *moral*. Paralelamente pueden distinguirse junto al *ser natural* físicamente legalizado y, por tanto, determinado, el *ser intencional*, moralmente legalizado y, por tanto, libre. El ser natural y el intencional «distan más que el cielo y la tierra»[10]. Los dos son seres reales. El ser intencional goza de mayor perfección, aunque materialmente se fundamente en el ser natural. El ser natural, en lo que nos es dado alcanzar, es material, está restringido y coartado a la posesión de su forma física. El ser intencional es siempre inmaterial y está más amplificado y libre y a él pueden hacerse presentes las perfecciones todas del universo. La filosofía moderna y contemporánea ha defendido una oposición irreductible entre naturaleza y libertad. Se ha dicho que la naturaleza no puede ser libre, ni que la libertad puede ser natural. Toda naturaleza tiene una estructura natural física y determinada; sus movimientos y operaciones están rigurosamente legalizados; luego, no podrá ser libre. Nosotros defendemos justamente lo contrario: en el caso particular del ser intencional, la naturaleza se conjuga con la libertad. La voluntad humana es una cierta naturaleza liberada. La voluntad, como naturaleza, está necesariamente inclinada al bien en general, su objeto formal especificativo. Pero la voluntad considerada precisamente como voluntad, es enteramente libre respecto a todos los bienes particulares.

2. Ya hicimos, bastante lejanamente, alusión a la antinomia «naturaleza-libertad». Como tantas otras, esta faena procede de Kant. Encontró Kant, sobre todo en Espinosa, un riguroso determinismo físico que no dejaba resquicio alguno para la acción libre. Y buscaba Kant asegurar los fundamentos de la moralidad, para lo cual necesitaba, como exigencia ineludible, la libertad. Fue entonces cuando ideó la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno* y la separación entre naturaleza y libertad.

La escisión kantiana no acarrea la muerte del determinismo físico, sino que lo exacerbó. Tiempos hubo en que las ciencias de la naturaleza lo tomaran como postulado. Frente a semejante determinismo ha reaccionado la misma ciencia física. Con esta reacción se ha conjugado un indeterminismo espiritual, que en los últimos decenios ha adquirido un insospechado desarrollo en la posición del libertismo.

Determinación rigurosa o indeterminación absoluta: tal parecen ser los dos polos entre los que se mueve alternativamente el espíritu humano. Se trata, en el fondo, de la pretendida incompatibilidad entre naturaleza y libertad, según quedó registrada más atrás.

No siempre han sido así las cosas. En otras épocas tal incompatibilidad no existió. Por el contrario, se defendió la síntesis humana de naturaleza

---

10 CAYETANO, *In De Anima*, lib. II, c. 5.

y libertad. «La teoría de la Escuela es el ejemplo más claro. Ni que decir tiene, por tanto, que hay aquí una fundamental diversidad de intelección de las nociones de naturaleza y libertad, que, ante todo, presenta el simple aspecto de una cuestión meramente terminológica. En cualquier caso, siempre sería útil conocer cuál de las dos terminologías es la más adecuada, y renunciar a ello sería tanto como contentarse con el simple espectáculo de una «diversidad de opiniones» o de una divertida y peregrina equivocidad. De los dos términos de la antítesis, es el de «naturaleza» el que ha sufrido la más aguda inflexión. Al oponerlo al de «libertad» se le confiere el sentido de algo estático y rígido, capaz tan sólo de un comportamiento uniforme, esencialmente monótono. Sería el plomo en las alas de la libre agilidad de nuestro ser. Muy otro es el sentido de la «naturaleza» en la tradición escolástica. Entendida, eso sí, como algo permanente a través de los cambios accidentales, no es, sin embargo, puramente pasivo y receptor, sino, *ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas; como también lo que hace posible la conservación del término de ellas y, por tanto, en suma, un factor esencialmente progresivo.*

No hay tal «estaticismo» en la concepción escolástica. ¿Cómo podría haberlo en una teoría para la cual todos los entes son por su operación propia, y ello justamente en el más hondo sentido, que es el de la causa final? En esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, *la «naturaleza» es, ante todo, un principio de actividad, del que unívocamente en unos casos, y en otros libremente, emerge, como de un último fondo constitutivo de cada ser, la integridad de las operaciones respectivas.* Y no se disminuye, sino que, por el contrario, se subraya, esta índole dinámica de la naturaleza, cuando se admite en los entes finitos la existencia de unos principios próximos de operación, que son las «facultades». A su través se canaliza y concreta la potencialidad activa de la naturaleza, de la que representan los órganos o instrumentos expresivos, y que sigue siendo, por tanto, el principio radical del dinamismo, su fuente originaria y primitiva.

A lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. *Es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un principio fijo de comportamiento, que ser un principio de comportamiento fijo.* En la confusión de estas dos cosas hay una buena clave para enjuiciar la crítica historicista —si es que en serio la ha habido— a la noción aristotélica de la naturaleza. *Afirmar que ésta es un principio fijo de comportamiento, no es todavía decir que tal comportamiento no pueda ser libre,* ni hay aquí tampoco ninguna consecuencia necesaria. Se trata sólo de una determinación genérica, susceptible de inflexiones específicas, pero en la cual, no obstante, ya hay algo valioso para el asunto que nos ocupa: la concepción de la naturaleza como principio activo y fuente de operación y conducta» [11].

En cualquier buen tratado de psicología racional se aborda este problema. El propio Millán Puelles, tras haber señalado los dos puntos o motivos

---

11 MILLÁN PUELLES, A., *op. cit.*, págs. 13-15.

principales que contiene —la idea de naturaleza como algo fijo, estable, permanente bajo la actividad de cada ser, y la cuestión de la posibilidad de que tal principio fijo lo puede ser de una conducta libre— y haberlos estudiado con suficiente detención, pudo concluir afirmando que «la libertad no sólo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente la requiere, la exige, la supone»[12].

BIBLIOGRAFÍA

A. FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*, 1872.—A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, 1920.—M. PLANK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, 1923; *Wege zur physicalischen Erkenntnis*, 1933.—A. GATTERER, *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, 1924.—L. BRUNSCHVICG, *Nature et Liberté*, 1924.—H. GROOS, *Die Konsequenzen und inkonsequenzen des Determinismus*, 1931; 2.ª ed. ampliada: *Willensfreiheit oder Schicksal?*, 1939.—R. G. COLLINGWOOD, *The Idea of Nature*, 1935; trad. esp., 1950.—F. LOMBARDI, *La libertà del volere e l'individuo*, 1941; *Il concetto della libertà*, 1955.—M. A. VIRASORO, *La libertad, la existencia y el ser*, 1943.—P. WEISS, *Nature and Man*, 1947.—A. WENZL, *Philosophie der Freiheit*, 1947.—J. LAIRD, *On Human Freedon*, 1947.—R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, 1951.—L. FRANCA, *Libertade e determinismo*, 1954.—J. DE FINANCE, *Être et liberté*, 1955. A. MILLÁN PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, 1961.

ARTÍCULO IV.—LA ESENCIA DE LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

1. Naturaleza, legalidad y libertad. - 1. En los artículos anteriores hemos ganado los tres conceptos que mentan las palabras del epígrafe. En el orden conceptual, su distinción está suficientemente asegurada. La naturaleza, como tal, no se confunde con la legalidad, ni ambas se identifican con la libertad. Pero tal vez no suceda lo mismo con la realidad que, en definitiva, significan. Las tres han surgido a nuestra consideración y tratamiento al hacernos cargo del hecho del dinamismo, cuya ordenación tendencial pretendíamos explicar. La naturaleza se nos ofreció como principio del dinamismo, es decir, como sujeto del movimiento y fuente de la actividad. La legalidad, como la expresión del comportamiento y la inteligibilidad de la tendencia. Su conjunción con la naturaleza quedó también suficientemente destacada. Hasta pudimos hablar de la naturaleza legalizada. Algo semejante hallamos respecto de la libertad. La pusimos también en conexión con la naturaleza y hablamos, igualmente, de una naturaleza libre o liberada.

2. Esta doble adjetivación de la naturaleza legalizada y liberada no debe llevarnos a engaño en la consideración conjunta de legalidad y libertad. No debemos caer en la tentación de suponer que la naturaleza se comportaría como un género en el que la legalidad y la libertad introducirían las res-

[12] *Op. cit.*, pág. 36.

pectivas diferencias específicas. Creemos haber dejado suficientemente claro que la libertad exige también la legalidad. Lo que en todo caso distinguíamos eran dos legalidades específicamente diferentes: una física, que importaba determinación, y otra moral, que exigía la indeterminación de la libertad.

Sospechamos, pues, con fundamento suficiente, que la naturaleza, legalizada en ambos casos, se diga de dos modos diferentes: naturaleza necesaria y naturaleza libre. Ello aconseja tratar por separado la respectiva vinculación a la naturaleza de la legalidad y la libertad. Mientras naturaleza y legalidad se estructuran realmente, la naturaleza humana y la libertad realmente se funden e identifican.

2. La unión de naturaleza y ley. 1. Hemos aludido ya en al artículo anterior a la estrecha vinculación de la legalidad a la naturaleza, así como a la urgencia de superar tanto el naturalismo filosófico, cuanto el determinismo o legalismo científico. No debemos suponer tampoco la existencia previa de la naturaleza desnuda de legalidad a la que se añadiese una peculiar legislación venida de fuera. «Hasta hace poco reinaba en nuestras latitudes la convicción de que todos los procesos del mundo físico estaban regidos por unas leyes rígidas e inviolables, las cuales determinaban extrínsecamente —desde fuera, esto es importante— su comportamiento. La materia aparecía como un ser pasivo e inerte que, sin iniciativa ni participación propia, seguía al pie de la letra —y la letra sola siempre mata— una serie de leyes en las que creían verse el orden de la naturaleza y aun la manifestación de la sabiduría divina. Sin embargo, estas leyes estaban como suspendidas en el aire. Si alguien tenía participación en ellas, era el espíritu humano, que las había descubierto y formulado, pero la materia no tenía en ellas voz ni voto. Eran leyes por las que se regían los cuerpos, porque así lo había observado el espíritu humano, basado en un comportamiento siempre exacto de los fenómenos físicos. Las leyes físicas no descansaban en los cuerpos, por así decir, sino en el espíritu humano, y acaso, en último término, en el divino[13]. Reproche semejante había que hacer a la actitud de ciertos moralistas y juristas que parecen referirse a unas leyes tan alejadas de los hombres y tan clavadas en los altos cielos de lo eterno, que difícilmente se explica cómo pueden presidir desde su propia rigidez la conducta moral y política. Y, ¿qué decir de esa especie de imperialismo metafísico que practican algunos estados en el desconcierto universal de los pueblos exportando ideologías y fomentando legislaciones que no se toleran dentro de los muros de sus fronteras? No. El dinamismo emana de la naturaleza íntima de los seres y se regula por una legalidad no menos entrañable. No hay actividad sin naturaleza, ni ordenación tendencial sin

13 PANIKER, R., *Ontonomía de la ciencia,* Editorial Gredos, Madrid, 1961, págs. 245-46.— Iniciando una crítica, prosigue el autor: «Pero ocurre que Dios no es un déspota, como a veces lo es el hombre. Todo lo dispone suavemente, y su acción es la más íntima a las mismas naturalezas creadas.»

legalidad. Ambos principios son por igual necesarios en la explicación ontológica del dinamismo tendencial. Naturaleza y legalidad deben abrazarse en la intimidad del ente que está siendo y debe ejercer movimiento y actividad en dirección a una meta.

2. ¿Qué modalidad presenta esta estructura? En el nivel en que nuestra exposición se encuentra podemos echar mano hasta de tres formas de estructuración que tenemos analizadas: la que hemos llamado de inherencia, propia de los accidentes en la sustancia; la que denominamos *unio ex his*, que realizan la materia y la forma, y la que lleva el nombre de *unio cum his* o composición entitativa, que asignamos a la esencia y la existencia.

Dos circunstancias están a favor de la estructura de inhesión: al referirse al dinamismo cuya modalidad fundamental es la movilidad, y la pluralidad de elementos en el segundo de los principios estructurales (los diversos accidentes que pueden afectar a una sustancia y las distintas leyes de que una naturaleza puede ser portadora, según las diversas líneas del desarrollo tendencial). Por añadidura, estaríamos en el mismo caso de la estructura general de cantidad y cualidad que también se realiza sobre el modelo de la de sustancia y accidentes. Y como en los capítulos precedentes, dedicados a estas dos estructuras, tratamos el asunto con suficiente amplitud, podemos prescindir aquí de un estudio especial de la tercera estructura del dinamismo.

3. La unión de naturaleza y libertad. 1. Mostrada ya la posibilidad de la síntesis humana de naturaleza y libertad y remitida su demostración a la psicología racional, sólo trataremos aquí, por modo de complemento, el aspecto ontológico derivado de la consideración de la libertad de espontaneidad, de autonomía o de exultación, a la que también el hombre está llamado.

Creen algunos que la libertad es una prerrogativa que se otorga a determinados existentes. Como tal, sería una especie de facultad autodeterminante y dominadora, colgada del aire o, a lo sumo, incidiendo desde la exterioridad en el hombre para hacerlo autosuficiente, autárquico. No. El hombre no es una naturaleza a la que se agrega una libertad. En cuanto el hombre fue entendido como naturaleza y libertad quedó trazado el camino para el doble movimiento exclusivista que examinamos más atrás, concretado en el naturalismo y en el historicismo. El naturalismo que, cargando el acento en la naturaleza, llega a prescindir de la libertad, y el historicismo que, acentuando la libertad, desnatura al hombre, son movimientos doctrinales batiéndose en retirada en el nivel de nuestro tiempo.

2. La libertad, que se dice, en primer término, de la acción humana, se transfiere a la naturaleza de donde brota. Por eso, naturaleza y libertad se vinculan a la realidad particular del hombre, que debe ser concebido como naturaleza liberada en tendencia hacia el bien universal. La libertad humana

se apoya, pues, en una naturaleza cuya necesidad trasciende. No incide en el hombre desde fuera, brota en el hombre desde dentro. El mismo proceso que nos hace *ser*, nos hace ser *libres*. Y en este «ser libre» se funda la posibilidad que cada hombre tiene de llegar a acabamiento de ser hombre, esto es, de ser promovido al estado perfecto del hombre en cuanto tal. Ser libre es, para el hombre, poder desarrollar la naturaleza hasta llevarla a plenitud. Se oyen con frecuencia proclamaciones solemnes que imponen el respeto a la libertad: a la del niño ante la autoridad del educador, a la libertad del ciudadano ante el Estado... Bien entendidos estos respetos, como aquellas praclamaciones, son todavía insuficientes. Hay que dar un paso más para proclamar la necesidad, imperiosa y urgente, de respetar la naturaleza del hombre. La libertad tiene sus exigencias, pero la naturaleza no está carente de las suyas. Hasta debe decirse que las exigencias de la naturaleza condicionan las de la libertad, porque sólo se es libre en la medida que se es. De donde procede concluir que ser libre significa poder el hombre desarrollar su naturaleza en obediencia a una ley inscrita en la naturaleza misma. Trátase de una ley moral, participación de la ley eterna en la criatura racional que nos vincula a Dios y nos religa en comunión. Sólo, pues, con la práctica del temor de Dios, autor de las exigencias de la naturaleza y de la libertad, podrá el hombre conquistar la plenitud a que está llamado.

El hombre, en la realidad misma de su naturaleza libre, está vinculado a un origen y una meta. Como no elegimos nuestro principio, tampoco elegimos nuestro fin. La órbita de la libertad humana está circunscrita a la elección de los medios. Usar de la libertad para trascender sus propios límites es, por de pronto, desorbitarla. Y desorbitando la libertad, prostituímos nuestra naturaleza, porque la desvinculamos de su origen y la desligamos de su destino. «Quien ama su vida, la perderá...» Elegir la propia libertad es rechazar a Dios. Más dura cosa que dar coces contra el aguijón es la protesta y el rechazo de aquello de que dependemos. Las fuerzas entrañadas en la naturaleza libre del hombre se gastan y aparece la debilidad, que es la antesala de la esclavitud. No hay libertad posible para el hombre sin vinculación y comunión. El hombre es libre en la medida exacta en que puede amar a Dios. Y sólo en este amor se legitima el amor de sí propio.

3. Se nos permitirá, por modo de apéndice, decir dos palabras sobre la libertad del hombre cristiano. Aunque con ello trascendemos la dimensión formalmente metafísica en que nuestra investigación debe permanecer, puede consentirse en gracia a los intereses formativos del alumno. Antes de la aparición de Cristo, dos tipos antropológicos coexistían sin posibilidad de convivencia: el representado por el hombre gentil, que podemos ver concretado en el hombre griego, el hombre de la libertad armónica, y el representado por el hombre judío, como hombre amasado en servidumbre, en dependencia de lo divino. El hombre cristiano es el fecundo maridaje realizado por Cristo de los dos tipos antropológicos que precedieron a su venida. Libertad y dependencia, ¿no se contraponen? ¿Cómo, pues, se alían en la unidad del hombre? El iniciador del linaje cristiano venció la enemistad

entre judío y gentil e hizo de los dos un solo hombre nuevo. Para ello fue necesario fundir libertad y servidumbre; hacer de la servidumbre judía dependencia liberadora, filialidad; hacer de la libertad griega obediencia a aquello de que dependemos. En otros términos: fundar la libertad en la dependencia de Dios merced a un vínculo absoluto que libera. El hombre cristiano, manufactura de Cristo, es soberanamente libre porque posee el soberano amor naciendo de un vínculo vivo y personal. El hombre ha sido hecho *hermano* de Cristo, *hijo* del Padre en el *amor* del Espíritu. Cristo hermanó a todos los hombres —a los judíos y a los gentiles—, trayéndonos el vínculo de filialidad que liga la persona humana con Dios. Nos hermanó en amorosa comunión vinculándonos a Dios. Cristo tomó la servidumbre judaica, y al fundarla en la libertad, la abrió al amor. Y tomó Cristo la libertad griega, y al fundarla en la dependencia de lo divino, la abrió a la trascendencia.

Al hacerse Cristo «obediente hasta la muerte, y muerte de cruz», nos ha adquirido «a gran precio» y nos ha llamado a la «santa libertad de los hijos de Dios». Hay aquí una liberación de la esclavitud «de los hombres» y una vinculación al origen mismo de nuestro ser. No podemos sustraernos a la obediencia del mandato: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto». En el acercamiento a la plenitud de donde nacemos y en la tendencia al Bien absoluto a que nuestro ser va destinado, se funda la libertad ante los bienes relativos. La doble invitación del Cristianismo a la plenitud y al anonadamiento constituye una única exigencia. La pérdida total de nosotros mismos equivale al encuentro de nuestra plenitud en Dios. Perdernos en nuestro origen es ganarnos en nuestra meta. Tal es la ley de nuestra autenticidad. Sólo si somos originarios podemos ser originales y llevar a plenitud la libertad, consumando nuestra naturaleza. Anulando lo que tenemos de nosotros mismos —la nihilidad de nuestro propio ser, el error en que nuestra inteligencia se hunde, el pecado en que nuestra voluntad cae— se libera nuestra naturaleza de toda servidumbre y se religa a su origen en el camino de su destino. Esta religación a Dios funda y sostiene las relaciones de los hombres entre sí. La razón es sencilla: el segundo mandamiento es semejante al primero, prolongación suya. Amar al prójimo como a sí mismo es respetar, en la reverencia de Dios, la naturaleza y la libertad que también recibió de la misma fuente que las nuestras. Ésta es la gran lección de la libertad: que sólo somos para nosotros mismos si previamente hemos sido para otros. La libertad humana se mantiene en una naturaleza religada a Dios. Y se regula en una naturaleza vinculada en la comunión de los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

A la obra citada en el artículo agréguese toda la bibliografía de los dos artículos anteriores.

SECCIÓN TERCERA

LA CAUSALIDAD DEL ENTE

PROEMIO

1. Al estudiar entre las cuestiones proemiales de este tratado el contenido de la ontología, quedó señalado ya que se ocuparía de «la causalidad del ente». Se advirtió entonces también el carácter equívoco de esa expresión. Una parece ser la cuestión de la causalidad *ejercida por el ente* que es causa y otra muy distinta la causalidad *ejercida sobre el ente* que es efecto. Se trata, en definitiva, de distinguir dos perspectivas de la causalidad: versa la primera sobre el ente como causa; se refiere la segunda a la causa del ente.

Sólo la primera cuestión tiene significado ontológico y, por tanto, cabida en este lugar. La ontología, que ha estudiado al ente en sí mismo y en sus modos generales (ente trascendental) y ha descendido al tratamiento de las estructuras constitutivas (ente particular), quedaría incompleta si no se ocupara también de la función causal del ente. Pero rebasaría su competencia si no permaneciera en estos límites y pretendiera, invirtiendo la perspectiva, indagar también la causa primera (extrínseca) de los entes particulares que se ofrecen como efectos. Es cierto que el estudio de un efecto y el de su causa pertenecen a la misma ciencia, a la metafísica en nuestro caso; pero también lo es que corresponde a dos partes diferentes de ella, cuales son la ontología y la teología natural. No estamos aún considerando el ente particular como efecto de una causa extrínseca. Queremos completar la ontología analizando la causalidad que puede ejercer el ente.

2. Que el ser no es únicamente forma estática de existencia, sino también principio de actividad o dinamicidad, es algo que puede ser concedido sin más. Con frecuencia hemos aludido a ello en el estudio de las estructuras metafísicas del ente particular. Es precisamente este aspecto dinámico o causal del ente lo que va a ocupar nuestra atención en la tercera y última sección de la ontología. Entramos con ello en un conjunto de cuestiones muy complejas. El problema de la causalidad ha preocupado a los metafísicos de todos los tiempos. La misma noción de causa es una de aquellas a las que el pensamiento humano apela con más frecuencia. La teología y la metafísica, la filosofía de la naturaleza y la ética, la filosofía de la cultura y el repertorio entero de las ciencias positivas manejan la idea de causa con tal profusión y necesidad que sólo esta consideración bastaría para mostrar la ur-

gencia de instituir una investigación que, al nivel de la ontología, la estudie y critique hasta dejarla en condiciones de prestar los múltiples servicios que de ella se esperan. Especialmente para la metafísica, dicho estudio es de tal importancia y gravedad, que sin la noción de causa no podría alcanzar su fin y habría de quedar decapitada de su corona divina.

3. La complejidad aludida en la cuestión de la causalidad se advierte tan pronto como se la enfoca desde una perspectiva histórica. La crítica de que han sido objeto las concepciones de los antiguos por los modernos y la necesidad de sintetizar las apreciaciones de ambos, nos impelen a iniciar el tratado de la causalidad por la determinación de su concepto. Las más variadas funciones causales se cruzan y entreveran objetivamente para constituir una trama de patente complejidad. Tendremos ocasión de registrar, al estudiar la división de la causalidad, hasta cuatro funciones primarias. Dos de ellas se caracterizarán porque el sujeto que las ejerce hace de sí propio donación. Son las causas intrínsecas o constitutivas a las cuales hemos hecho ya referencia, y que se llaman materia y forma. Con esta última habremos de relacionar una especial causalidad —la llamada ejemplar—, que especifica como ella, pero sin constituir internamente, sino más bien regulando desde el exterior la producción del efecto. Otras dos influyen en sus efectos, sin que el sujeto de las mismas pertenezca a los ingredientes constitutivos de lo causado. Por eso se dicen extrínsecas. Ambas tienen capital importancia. La causalidad de la primera consiste en la producción o en la eficiencia, y se llama justamente causa eficiente. La segunda opera atrayendo u ordenando; es un aliciente, y recibe el nombre de causa final.

Todo ello aconseja la división de esta tercera sección de la ontología en los cuatro capítulos siguientes:

1.º Determinación del concepto de causa.
2.º Las causas material, formal y ejemplar.
3.º La causa eficiente.
4.º La causa final.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Física*, I, II: *Metafísica*, I, IV y V.—Santo Tomás, *In II Physic.*, lec. 5-6 et 10-11; *In I Metaph.*, lec. 4; V, lec. 1-4; *De Potentia*, q. 1 et 3-5; *De principiis naturae*.—Suárez, *Disp. met.*, XII-XXVII.—Complutenses, *In VIII libros Physic. Aristot.*, disp., 8-15. Juan de Santo Tomás, *Cursus. phil. thom. Phil. nat.*, p. I, q. 10-13.—A. Bollinger, *Das Problem der Kausalität*, 1878.—T. de Regnon, *La métaphysique des causes d'après St. Thomas et Albert le Grand*, 1906.—A. Pastore, *Il problema della causalità con particulare riguardo alla teoria del metodo sperimentale*, 2 vols.; 1921.—P. Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis. Élements d'ontologie*, t. I, 1925.—P. Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*, 1932; trad. francesa, 1937.—Véanse también los tratados de metafísica y los cursos de ontología.

CAPÍTULO PRIMERO

EL CONCEPTO DE CAUSA

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES HISTÓRICAS DE LA CAUSALIDAD

1. La teoría de la causalidad en la filosofía griega. 1. El libro I de la *Metafísica* de Aristóteles sigue siendo fuente imprescindible para conocer las primeras especulaciones en torno a la causalidad. Los presocráticos, más que de la *causa* (αἰτία) del ser, parecen preocupados por la indagación del *principio* (ἀρχή), del que procede todo y en el que todas las cosas se resuelven. Este principio se incluye en el género de lo que Aristóteles llamará *causa material*, y se pone ora en el agua (Tales de Mileto), ora en el aire (Anaxímenes), ora en el fuego (Heráclito), ora en la tierra (Empédocles). Este último filósofo, en una consideración global de los cuatro principios, les llama «las raíces de todo». En la frecuente apelación de los pitagóricos al número, entendido como esencia de las cosas, cree Aristóteles encontrar una referencia a la *causa formal*. En las dos fuerzas cósmicas del amor y el odio de que habla Empédocles, puede verse una anticipación de la *causa eficiente*. Este mismo significado, unido al sentido de *causa final*, habría que poner en la inteligencia (νοῦς) de Anaxágoras. Si añadimos a esto el vivo sentimiento de la sucesión y el devenir tal como aparece en Heráclito, los pitagóricos y los pluralistas, que tanto interés tiene en orden a nuestro tema, y que condujo a Leucipo a una neta formulación del principio de causalidad, tendremos el cuadro presocrático dispuesto para la ulterior sistematización aristotélica.

En los presocráticos no aparece aún una teoría de la causalidad en la dimensión que nosotros la buscamos. No pretenden un estudio del ser como causa; buscan directamente la causa o el principio del ser. En esta misma línea se sitúa la investigación platónica. Es cierto que hay en Platón una explícita formulación del principio de causalidad: «lo que nace es preciso que nazca de una causa»[1]. Hasta reconoce la prioridad de la eficiencia respecto de todo lo que se hace[2]. Pero, a diferencia de los atomistas, que no

---

[1] *Timeo*, 28 a.
[2] Cfr. *Filebo*, 27 a.

veían en el nexo causal más que la pura necesidad mecánica, Platón debe atribuir el ejercicio causal al mundo inteligible, hasta el punto de convertir aquella prioridad en una auténtica superioridad y trascendencia. La verdadera causalidad hay que trasponerla al dominio del verdadero ser. En este sentido es muy significativa la distinción entre *causas primeras* (αἰτίαι πρῶται) y *causas segundas* o *concausas* (συναίτιαι)[3]. Sólo aquéllas pertenecen al reino de lo invisible y merecen el nombre de divinas; las segundas pertenecen al mundo sensible, y se concretan en las registradas por los presocráticos con las denominaciones de agua, aire, fuego y tierra. Influido por la tesis de Anaxágoras, sobre la inteligencia, y en dependencia de las aserciones de Parménides en torno a la verdadera naturaleza del ente, Platón afirmará la derivación vertical del ser poniendo la auténtica causalidad en los eidos o formas que, fuera de la materia y del movimiento, constituyen el reino de lo inteligible y eterno, de lo perfecto y lo divino.

2. Con la entrada de Aristóteles en la escena filosófica, la teoría de la causalidad adquirirá un sentido diferente y, bajo algún aspecto, contrapuesto al de Platón. «La causalidad aristotélica es exclusivamente horizontal, como la causalidad platónica había sido exclusivamente vertical. Para Platón, sólo los inteligibles y las primeras hipóstasis son causas; y el mundo sensible es únicamente receptivo. Para Aristóteles, la realidad física, la naturaleza, tiene sus propios principios intrínsecos de transmutación. Más aún, la causalidad es el lazo mismo que une lo real en su devenir múltiple y continuo. Este lazo es dado por la forma sustancial, acto inmanente de lo individual... Es entender muy superficialmente la diferencia entre Platón y Aristóteles decir simplemente que este último ha desvalorizado la forma para hacer de ella un elemento de la esencia, que para Platón estaba constituida enteramente por la forma. Antes al contrario, para Aristóteles, la forma es más profundamente acto que para Platón, y esto bajo dos aspectos. En primer lugar, la forma es el acto concreto inmanente al *synolon*, forma formante e informante; además, es esta forma, en cuanto formante e informante, la que eleva la materia a su propio plano ontológico. Tal es, pues, el agente predicamental que obra siempre, en el orden accidental y en el orden sustancial, según su propia forma, contrariamente al agente platónico, que es siempre trascendental»[4]. En la teoría aristotélica de la causalidad; la forma ocupa un puesto central. En su torno se sitúan otras tres causas a las que también es preciso apelar si de la comprensión causal de lo que es queremos pasar a dar cuenta de lo que se produce. De esta manera hay que distinguir cuatro especies de causas que, corriendo el tiempo, tomarán los nombres de causa formal, material, eficiente y final. La forma expresa la sustancia o esencia, y se conoce en la definición: τὸ τί ἦν εἶναι. La materia (ὕλη) o sustrato (ὑποχείμενον) es aquello de lo cual ha devenido

[3] Vid. *Timeo*, 46 c-e.

[4] FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961, páginas 335-36.

todo lo que se produce. Ambas causas, la materia y la forma, son principios constitutivos del ser del efecto. La causa eficiente, es decir, el motor, es el principio del cambio (αρχὴ τῆς μεταβολῆς). Suele definirla Aristóteles como «lo que absolutamente hace lo hecho». La causa final (τὸ οὗ ἕνεκα) es aquello en atención a lo cual ejerce su actividad el agente o motor.

En las llamadas escuelas morales, el problema de la causalidad se pone en relación con el de la libertad humana. Para los estoicos, las cosas y los acontecimientos están rigurosamente determinados por la causa originaria que llaman fuego, soplo o espíritu. Verdadero artífice de todo lo que sucede en el universo, es razón y providencia, centro de despliegue y convergencia de las razones seminales que surgen de él y a él retornan en el proceso cósmico. Con este determinismo metafísico se concilia la libertad moral entendida como sometimiento voluntario al devenir. Los epicúreos consideran también libres a las acciones del sabio. Una causalidad mecánica y un determinismo físico dominan las relaciones exteriores de los átomos que tienen, empero, una interior posibilidad de declinación o apartamiento de la trayectoria causal, por donde, en definitiva, se introduce la consideración de la libertad. Finalmente, los escépticos sometieron a la prueba de la crítica el concepto de causa y practicaron respecto de ella la universal suspensión del juicio.

El neoplatonismo rechaza no sólo la crítica escéptica, sino también las concepciones epicúrea y estoica, restableciendo la causalidad vertical platónica y explicándola en conformidad con la degradación creciente de las emanaciones.

2. La doctrina de la causalidad en la escolástica. 1. La primitiva concepción cristiana del universo parece modularse, en el orden causal que aquí estamos considerando, por la misma ley que rige la concepción neoplatónica: una procesión de todas las cosas a partir de Dios como causa eficiente, y una regresión de las mismas, ya por sí, ya a través del hombre, a la Divinidad, como causa final. Sin embargo, una diferencia fundamental las separa: los momentos todos de la procedencia y del retorno se rigen en el neoplatonismo por la necesidad más estricta y están presididos en la concepción cristiana por la libertad.

Con la llegada de la escolástica propiamente dicha, la cuestión de la causalidad es sometida a una sistematización rigurosa. En esta sistemática se conservan múltiples motivos neoplatónicos y estoicos, aristotélicos y platónicos, frecuentemente trascendidos, hasta el punto de constituir una concepción de la causalidad que puede llamarse sintética en relación a la causalidad vertical platónica y a la causalidad horizontal aristotélica. Tal es, al menos, el nombre que le corresponde a la concepción tomista, según ha puesto de relieve últimamente Cornelio Fabro[5]

[5] Vid. *op. cit.*, págs. 335 y sigs.

2. La causalidad sintética de Santo Tomás conjuga, en primer lugar, la causalidad vertical platónica, manifestada en el orden trascendental, y la causalidad horizontal aristotélica, cumplida en el plano predicamental. Diríamos mejor que resulta de la elevación de la causalidad aristotélica desde el plano estrictamente ontológico a la explicación de la causación divina (teología natural) del *esse* trascendental. Aquí nos interesa no abandonar la ontología y buscar la sistemática tomista de la causalidad como tal. En seguimiento de Aristóteles, pone Santo Tomás la causalidad en relación con la explicación en las ciencias. La ciencia misma se define como conocimiento por causas. Sólo sabemos científicamente una cosa cuando conocemos su causa. Una primera definición puede, pues, ser ésta: la causa es el principio de la explicación científica. Esta concepción de la causalidad en su función lógica de explicación racional nos remite de inmediato a su valor real, ontológico. Si la causa es un *principio de explicación* de las cosas, se debe a que primeramente es un *principio de realidad*. Santo Tomás mismo se ha cuidado de subrayar esta referencia de la causalidad al ser: *causa importat influxum quemdam ad esse causati*[6]. En el plano primario de la realidad natural, la causa es lo que da o influye efectivamente el ser; en el plano derivado de la explicación científica, la causa es lo que da razón del ser considerado. La causalidad así entendida implica tres elementos inexcusables: la distinción real entre la causa y el efecto; la efectiva dependencia de éste respecto de aquélla y la natural prioridad de la causa en cuanto tal sobre el efecto. Tanto la explicación causal, cuanto la dependencia en el ser o en el devenir, pueden efectuarse en cuádruple linealidad, y nos remiten al establecimiento de cuatro especies de causas. «Causae autem *quadrupliciter* dicuntur: quarum una est ipsa *causa formalis,* quae est ipsa substantia rei, per quam scitur quid est unaquaeque res... Alia vero causa est *materialis.* Tertia vero causa est *efficiens,* quae est unde principium motus. Quarta causa est *finalis,* quae opponitur causae efficienti secundum oppositionem principii et finis»[7]. No podemos detenernos en la exposición de las numerosas cuestiones que la teoría tomista de la causalidad lleva consigo ni en sus múltiples distinciones —causa *secundum esse, secundum fieri; immanens, transiens; per se, per accidens,* etc.—. Sólo advertiremos que, ganado el principio de causalidad, del que Tomás de Aquino nos ofrece varias fórmulas[8], y utilizado para demostrar la existencia de Dios, pueden estudiarse los varios modos de la causalidad trascendental —creación, conservación y moción— referidas al *esse,* y de los que habremos de ocuparnos en el volumen dedicado a la teología natural.

3. En la Escuela vinculada a la tradición científica, va a iniciarse un movimiento doctrinal que trasladará la teoría de la causalidad desde la dimensión ontológica a un plano físico. Roberto Grosseteste busca la unidad

---

[6] *In V Metaph.,* lect. 1, n. 751.

[7] *In I Metaph.,* lect. 4, n. 70.

[8] «Omne quod fit causam habet» (I-II, q. 75, a. 1 sed c.); «omne quod movetur, ab alio movetur» (I, q. 2, a. 3); «omne compositum causam habet» (I, q. 3, a. 7), etc.

de física y metafísica e insiste en el necesario fundamento matemático de toda ciencia. Su discípulo Rogerio Bacón hace también observar que los fenómenos naturales están regidos por leyes matemáticas, por lo que *in sola mathematica est certitudo sine dubitatione;* mas, como la certeza matemática descansa en la experiencia, resulta, en definitiva, ser ésta la fuente fundamental de todo conocimiento cierto. *Sine experientia, nihil sufficienter sciri potest*[9]. En estos filósofos, sin embargo, la experiencia y sus exigencias científicas se afirmaban sobre un fondo metafísico ligado a la tradición medieval. Llegará el tiempo en que este fondo metafísico se someta a profunda revisión. Inicia esta tarea Guillermo de Occam, y la lleva a ulteriores desarrollos Nicolás de Autricuria. Rota con el nominalismo la referencia de nuestra mente a la sustancia, la conexión causal debe perder valor ontológico, y únicamente podrá ser alcanzada en la causalidad empírica y en la justa medida en que se identifique con la sucesión. La producción y la dependencia metafísica, al no ser percibidas intuitivamente, deben ser relegadas al ámbito de las abstracciones y consideradas como meros símbolos de relaciones concretas de la sucesión y el cambio. Tampoco la finalidad, que había representado un concepto fundamental en la teoría escolástica de la causalidad, puede ofrecer a Occam la más mínima garantía racional, ni, por tanto, incluirse entre los principios especulativos. Carecen de base las pretendidas demostraciones de que los agentes naturales son conocidos o dirigidos por otro o que obren por un fin[10]. Partiendo Nicolás de Autricuria de que todos los conocimientos humanos deben ser intuitivos o fundados en experiencias inmediatas y de que el primer principio regulador del saber racional es el principio de contradicción, negará el carácter analítico del principio de causalidad. El principio de contradicción no nos autoriza, en efecto, para deducir de una cosa de experiencia la existencia de otra, que llamamos causa. La relación de causalidad no es, evidente por sí misma, ni puede reducirse al principio de contradicción. Esto no quiere decir que el nexo causal no exista. La negación de la relación causal entre la causa y el efecto quedará reservada para Hume. En realidad, lo que afirma Nicolás de Autricuria es que la piedra de toque en el dominio existencial es la experiencia, con la consiguiente reducción de la causalidad al plano de la sucesión comprobable.

3. El problema de la causalidad en la filosofía moderna. 1. Como ha señalado P. Duhem, el occamismo científico del siglo XIV anticipa muchos conceptos y principios de la mecánica moderna. Restringida la causalidad al ámbito de la eficiencia, la filosofía renacentista contraerá aún la cuestión a un plano natural y físico. La determinación del concepto de causa que se apropiará la ciencia de la naturaleza fue llevada a cabo por Galileo. «Causa è quella, la quale posta,

[9] *Opus Maius*, II, 167.
[10] Vid. *Quodl.*, II, q. 2 y *Quodl.*, IV, q. 6.

séguita l'effetto»[11]. Es el mismo principio de la primera tabla de F. Bacon: *posita causa ponitur effectus.* Nos interesa aquí perseguir la teoría de la causalidad en la línea del empirismo. El primer filósofo que debe ocupar nuestra atención a este respecto es J. Locke. El ámbito de la causalidad hay que situarlo en el horizonte en que se originan las ideas. «Denominamos con el nombre general de causa a lo que produce cualquier idea simple o compleja, y efecto es aquello que es producido»[12]. Para adquirir la idea de causa y efecto —dice poco después—, es suficiente considerar cualquier idea simple como algo que comienza a existir por la operación de cualquier otra, aunque no se conozca el modo de esa operación. Lo que interesa a la causalidad no es la producción como tal, sino la sucesión. Berkeley representa un avance en la línea del empirismo respecto de la ciencia natural, aunque recupere la causalidad en el ámbito de la metafísica. Habiendo borrado el mundo de los cuerpos y, con ello, su actividad, la causa productora de las ideas, de suyo inertes, debe ser puesta, fuera del sujeto pensante, pasivo en el ejercicio cognoscitivo, en una realidad inteligente y esencialmente activa, es decir, en Dios. Berkeley deslinda los campos respectivos de la ciencia natural y de la filosofía. La ciencia se ocupa de la naturaleza en su realidad *sensible* mediante la investigación de las leyes que rigen las relaciones existentes entre los datos de nuestras ideas. De esta manera, determina procesos e indaga leyes, sin ocuparse de sustancias ni de causas. La filosofía, en cambio, tiene como marco propio el mundo de los sustratos y de la causa. Se constituye como una efectiva metafísica que, abandonando a la ciencia el estudio de los procesos en su regularidad o legalidad sensible, versa directamente sobre las sustancias finitas —almas espirituales, libres e inmortales— y sobre la sustancia infinita y creadora —Dios—, causa de todo aquello que vivimos como naturaleza empírica.

El ciclo del empirismo, abierto por los presupuestos de Locke, será cerrado por Hume. Tras haber negado todo valor a la idea de sustancia y haberse cerrado en la concepción ametafísica del más riguroso accidentalismo, emprenderá una crítica de la idea de la causalidad que merece aún ocupar nuestra atención. Con ella se va a rechazar el principio metafísico de causalidad, sustituyéndolo por el principio empírico de causalidad fenoménica. La consideración del devenir nos entrega la idea de efecto, es decir, de lo que se hace. Ésta, a su vez, nos remite a la idea de causa. Entre ambas se establece una relación de dependencia y de influencia. El efecto depende de la causa y ésta influye en aquél. Tal es la llamada relación de causalidad, cuyo principio general, no puesto en duda por la tradición filosófica, puede enunciarse así: «todo lo que comienza a existir, debe tener una causa de su existencia». Resulta, empero, que semejante principio no es objeto de experiencia y, por tanto, carece de evidencia inmediata, ni pude demostrarse racionalmente y, por lo mismo, está privado de evidencia apodíctica. Que no es objeto de experiencia inmediata se advierte tan pronto como nos

11 *Opere,* ed. nazionale, Firenze, 1890-1909, III. pág. 27.
12 *Essay,* II, 26, 1.

percatamos de que todas nuestras intuiciones están inscritas en el ámbito de los fenómenos sensibles. La imposibilidad de una demostración racional se pone de relieve con este razonamiento de Hume: «Siendo todas las ideas distintas separables unas de otras, y siendo, evidentemente, distintas las ideas de causa y efecto, nos es fácil concebir un objeto cualquiera como inexistente en este momento, y como existente en el instante siguiente, sin añadir a ese objeto la idea distinta de una causa o de un principio productivo. La separación de la idea de causa respecto a la de comienzo de existencia es, pues, manifiestamente posible; por consiguiente, la separación efectiva de esos objetos es posible en la medida en que no impliquen ninguna contradicción ni absurdez; y, por tanto, no es susceptible de ser refutada por ningún razonamiento que se funde únicamente en ideas; a falta de eso, es imposible demostrar la necesidad de una causa» [13]. Arguyendo la separabilidad lógica de las ideas la real separabilidad del efecto y la causa, en vano buscaremos una relación que las conecte, ya de influencia de ésta sobre aquél, ya de dependencia de aquél respecto de ésta. Tampoco es válida una demostración que tome por base los hechos de experiencia. Los fenómenos externos no prueban nada: cuando una bola de billar choca con otra, nada percibimos que pase de aquélla a ésta o que se produzca por la primera en la segunda; únicamente comprobamos los desplazamientos sucesivos de una y de otra. La misma impotencia demostrativa tiene la experiencia interna. A quienes afirman que la idea de eficiencia o de producción tiene su origen en el testimonio de la conciencia al ilustrarnos sobre la dependencia de los movimientos de nuestro cuerpo y los pensamientos de nuestro espíritu respecto de la voluntad a cuya fuerza o poder obedecen, les responderá Hume que «para darse cuenta de cuán falaz es este razonamiento sólo hay que observar que la voluntad, considerada aquí como causa, no ofrece más conexión perceptible con sus efectos que la manifestada por cualquier causa material con el efecto que le es propio» [14].

Descartada la causalidad metafísica, no por negación de su existencia, sino simplemente porque no se justifica experimental ni racionalmente y debiendo atenernos a los límites impuestos a nuestro entendimiento sin aventurarnos imprudentemente a trascenderlos, Hume deberá sustituirla por la causalidad empírica. La falacia de la explicación racional de la conexión necesaria entre el efecto y la causa determinará que Hume apele a lo irracional para dar cuenta de ella. Es precisamente lo que tiene que hacer describiendo el proceso psicológico del principio empírico de causalidad. Veamos:

En nuestra experiencia, determinadas impresiones o ideas se han encontrado de tal manera unidas que una ha seguido regularmente a otra. A la impresión de la llama, por ejemplo, ha seguido siempre la impresión del calor. Sin más cumplidos —dice Hume— llamamos a la primera *causa* y a la segunda *efecto*. Es natural que el recuerdo o la sensación de una evoque

---

[13] *Treatise of human Nature,* I, 3, sec. 3.

[14] *Ibid.,* sec. 14.

en nuestro espíritu la otra. Trátase de una unión constante que tiene por base la pura relación empírica de sucesión o de contigüidad. Sin embargo, una *unión constante* en el pasado no puede tener el valor de una *conexión necesaria,* válida para todo tiempo. Entre aquélla y ésta pone Hume como intermediario el *hábito:* la repetición de un mismo proceso psicológico en la que se advierte aquella unión constante debe crear en nosotros una tendencia a la evocación conjunta de los elementos asociados. Esta tendencia habitual transforma aquella unión constante en una conexión prácticamente necesaria. «La sustitución de una simple "conexión constante" por un "hábito necesitante" nos ha acercado a la causalidad verdadera, aunque sin hacer todavía que la alcancemos. Porque de poco nos serviría haber comprobado que el despertar de una impresión o de una idea va acompañado por la invencible espera de otra impresión u otra idea; la relación de causalidad debe permitirnos concluir, a partir de un término existente, la *existencia* objetiva de un segundo término, y no solamente su evocación ideal» [15]. Hume da un paso más apelando a la noción de *creencia* (belief) que «no es otra cosa que un sentimiento particular, diferente de la simple concepción» y consistente en la especial *vivacidad* de las impresiones.

El análisis de Hume no da más de sí. De él, empero, «deriva inmediatamente el *valor epistemológico del principio empírico de la causalidad.* En primer lugar, el lazo de la causalidad no implica justificación racional; es un proceso natural, psicológico, cuyo desenvolvimiento natural comprobamos en nosotros, y cuya utilidad práctica podemos apreciar. No busquemos en él un valor especulativo que sólo pertenece a la experiencia directa. Pero, al menos, ¿qué nos enseña o qué nos obliga a creer la causalidad como proceso natural irresistible? Todos los filósofos establecen una particular afinidad entre la causalidad y el orden de los hechos, el orden existencial. La causalidad nos hace afirmar —instintivamente— la existencia. ¿La existencia de qué, exactamente? Permítasenos citar el texto mismo de Hume: «Las únicas existencias de que tenemos certeza son las percepciones que, habiéndosenos hecho inmediatamente presentes por la conciencia, imponen nuestro más fuerte asentimiento y constituyen el primer fundamento de todas nuestras conclusiones. La única conclusión por la que podemos obtener, de la existencia de una cosa la existencia de otra, es la que obtenemos por medio de la relación entre causa y efecto, la cual muestra que entre ellas se da una conexión... La idea de esta relación deriva de la experiencia pasada, por la que vemos que dos existencias están constantemente unidas entre sí y siempre se presentan juntas al espíritu. Pero, como nunca se presentan al espíritu otras existencias que las percepciones, síguese de aquí que podemos observar una unión o una relación de causa a efecto entre diferentes percepciones, pero que jamás podríamos observar una relación semejante entre percepciones y objetos.» *(Op. cit.,* I, 4, sec. 2, página 212).

15 MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica.* II: *El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant,* trad. esp. de S. Caballero, Madrid, 1958, pág. 276.

Así, pues, la relación de causalidad no hace otra cosa que extender el carácter existencial de percepciones actuales a percepciones evocadas; unas y otras percepciones son, o fueron, elementos de experiencia inmediata, externa o interna. Entre términos de tal naturaleza, la relación causal se establece de una manera legítima y necesaria, aunque irracional. Pero, ¿ocurriría lo mismo si el segundo término fuese no ya una idea derivada de la experiencia, una impresión debilitada, sino únicamente eso que Hume llama «idea relativa», es decir, una noción vaga y abstracta, como la de *objeto* o de *realidad exterior*, jamás experimentada en sí misma, y que resulta solamente de un trabajo ilusorio de la imaginación? No, porque en ese caso faltaría esta «unión» constante de dos *términos* en la experiencia pasada, unión sin la cual pierde toda garantía experimental el hábito evocador. El principio empírico de causalidad no lleva, pues, al principio ontológico de causalidad [16].

2. Muy distinta, por no decir contrapuesta, es la teoría de la causalidad tal como la propone el racionalismo que va de Descartes a Leibniz pasando por Espinosa. La tendencia general puede caracterizarse como la identificación de la causa física con la razón lógica: *causa sive ratio*. Comienza a manifestarse con el postulado cartesiano de la racionalidad de la idea clara y distinta. No tiene, empero, perfecto cumplimiento hasta la llegada de Espinosa, para quien la causa no puede ser otra cosa que el principio de la inteligibilidad del efecto. Dado el absoluto paralelismo que Espinosa postula entre la idea y lo real —«ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» [17]— y el *método* seguido, al que se le encomienda establecer el sistema de la razón en rigurosa conformidad con el sistema de la realidad misma, ya que la *concatenatio intellectus* debe expresar fielmente, en una perspectiva de eternidad, la *concatenatio naturae*, debe llegarse a la conclusión de que la *causa*, como principio productor del efecto, en la línea de la realidad física, ha de identificarse necesariamente con la *razón* lógica como principio explicativo en el orden del espíritu. Invirtiendo los términos, debe decirse que la razón lógica designa por necesaria identidad la causa física. De aquí que la causa adecuada de un efecto será aquello por lo cual sea plenamente inteligible: *causam adaequatam appello eam, cuius effectus potest clare et distincte per eam percipi* [18]. En Espinosa, «la noción objetiva de causa se confunde, en virtud del axioma fundamental del dogmatismo ontologista, con la noción de *ratio intelligibilis* o de «complemento inmediato de inteligibilidad del efecto» [19]. Se comprende fácilmente que, así entendida, la causalidad tiene indudable valor noético, tanto para descender desde la causa al efecto, cuanto para elevarse desde cualquier efecto a su causa próxima para seguir «secundum seriem causarum» hasta la Causa universal, es decir, «ad Ens... quod sit omnium rerum causa».

---

16 MARÉCHAL, J., *op.* y *trad. cit.*, págs. 278-80.
17 *Ethica*, II, pr. 7.
18 *Ethica*, III, def. I.
19 MARÉCHAL, J., *op.* y *trad. cit.*, pág. 121.

Con semejantes principios, Espinosa debía desembocar en el monismo de la sustancia, directamente emparentado con el monismo de la verdadera causalidad metafísica. El complemento de inteligibilidad de cualquier objeto hay que buscarlo en la causa inmanente, que no puede ser distinta de su misma sustancia. Resulta, empero, que no hay más sustancia que Dios —*praeter Deum nulla dari nec concipi potest substantia*—, y, en consecuencia, sólo *Deus est omnium rerum causa inmanens*[20]. «Leibniz, que no podía ni quería aventurarse hasta el monismo, se contenta, por lo que respecta a las sustancias finitas, con una inteligibilidad menos rigurosa. Y una vez establecida por decreto la pluralidad de sustancias, era necesario que aquellas cuya inteligibilidad interna es imperfecta, encontrasen su *complemento* en una relación extrínseca a otras sustancias. El principio general de inteligibilidad se convirtió en el principio leibniziano de «razón suficiente», principio cuyo uso metafísico se confunde con el del «principio de causalidad» formulado en los medios escolásticos»[21]. El principio de razón suficiente es una extensión del principio general de inteligibilidad a la explicación del dinamismo que se ofrece en el orden existencial. Por él podemos llegar también a Dios, principio de las esencias que fundan las verdades necesarias y de las existencias en que se realizan las verdades contingentes.

Este parcial abandono de la dimensión estrictamente ontológica de la causalidad para referirla al ente teológico se produjo resueltamente con la teoría del ocasionalismo. Establecido por Descartes el dualismo radical de alma y cuerpo y la unión accidental de estas dos «sustancias» en el hombre, quedó abierto el grave problema de su comunicación. Las patentes correspondencias psicosomáticas no podían ser explicadas por mediación de los «espíritus animales». Tampoco convencía a nadie la interacción que Descartes se vio precisado a suponer, al mismo tiempo que la declaraba incomprensible. Geulincx la sustituyó por el simple paralelismo, que relacionó a la causalidad divina. El alma no ejerce acción alguna sobre el cuerpo, ni éste sobre aquélla. Ambos se limitan a desarrollar, bajo la acción de Dios, sus respectivos estados internos. Sucede, empero, que, *con ocasión* de esos estados internos, Dios produce la actividad correspondiente en conformidad con las normas sólo por Él mismo establecidas. El alma y el cuerpo no ejercen causalidad propiamente dicha, y su papel queda reducido a ser meras *ocasiones* para la actividad de Dios. Malebranche universaliza la teoría. Partiendo del principio según el cual «sólo él Creador puede ser motor», debe concluir que ninguna criatura puede realizar verdaderas causaciones. Sólo Dios puede ser causa. Es Dios quien, con ocasión de una idea del alma, produce en el cuerpo el movimiento correspondiente. Asimismo, es Dios quien, con ocasión de un movimiento de un órgano corporal, produce en el alma una afección. Las voliciones del alma y los movimientos del cuerpo son meras causas ocasionales de la verdadera causación, sólo producida por Dios. Todas las criaturas están unidas de manera inmediata sólo a Dios. Por tanto, sólo de Él dependen esencialmente. En consecuencia, no depen-

[20] *Ethica*, I, pr. 18. Vid. también la pr. 14 y su corolario 2.

[21] MARÉCHAL, J., *op.* y *trad. cit.*, pág. 159.

den unas de otras y son igualmente impotentes. «Dios ha ligado conjuntamente todas sus obras, pero no ha producido en ellas entidades vinculadoras. Las ha subordinado unas a otras, sin revestirlas de cualidades eficaces.» Tal es la teoría del ocasionalismo.

El racionalismo puro será restablecido por Wolff, para quien la razón inteligible vuelve a ser equivalente a la razón ontológica, es decir, a la causa. De ahí que la noción de causa se aproxime ahora a la noción de esencia y Wolff no quede conforme hasta reducir analíticamente el principio de razón suficiente al principio de contradicción.

3. Esta posición racionalista, caracterizada por sus pretensiones metafísicas fue conjugada por Kant con la crítica empirista, abocada al escepticismo, hasta dar al problema de la causalidad un rumbo nuevo. Para salvar la razón humana de las antinomias dogmáticas y de las impotencias escépticas hará Kant de la causalidad una categoría o concepto puro del entendimiento. La teoría racionalista va más allá de lo que los hechos autorizan; la crítica empirista se queda demasiado corta y no puede dar cuenta de la necesidad de los juicios científicos. La pura derivación empírica de la causalidad, tal como fue realizada por Hume, no se concilia con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* contenidos en la física general. Por necesaria, la relación de causalidad no puede derivar de la experiencia, siempre contingente. Como tampoco puede proceder del simple análisis de los conceptos, que son formalmente diferentes, debe concluirse que la causalidad nace de la naturaleza de nuestro entendimiento. Poseída *a priori* por el entendimiento, es un concepto puro o categoría, la segunda de las categorías de la relación. Sabido es que, según Kant, con la aplicación de las categorías al fenómeno elabora el entendimiento los objetos de la física. También lo es que con la referencia al tiempo se esquematizan las categorías y se hace posible que haya para nosotros una naturaleza. Basándose el pensamiento de la naturaleza en las leyes del conocimiento, pueden formularse los principios *a priori* del entendimiento puro con validez para los objetos.

Kant distingue cuatro tipos de principios sintéticos del entendimiento, que llevan los nombres de «axiomas de la intuición», «anticipaciones de la percepción», «analogías de la experiencia» y «postulados del pensamiento empírico en general». Las analogías de la experiencia corresponden a las categorías de la relación. La segunda analogía es la expresión misma del principio de causalidad, verdadero fundamento de la experiencia posible, es decir, del «conocimiento objetivo de los fenómenos desde el punto de vista de su relación en la sucesión temporal». Desde este punto de vista, es natural la aserción kantiana, según la cual la relación de causalidad en la sucesión de los fenómenos tiene un valor anterior a todos los objetos de la experiencia, ya que ella misma es el principio de la posibilidad de esta experiencia [22].

---

22 Vid. en la *Crítica de la Razón pura* todo lo concerniente a la segunda analogía.

No es necesario proseguir el desarrollo de este epígrafe. En lo que queda de la filosofía moderna después de Kant, el problema de la causalidad sigue moviéndose en alguna de las tres dimensiones examinadas —la empirista, la racionalista y la trascendental—, con las particulares matizaciones que imponen las concepciones metafísicas correspondientes.

4. La causalidad en el pensamiento contemporáneo. 1. Una gran parte del pensamiento contemporáneo estrictamente dicho desarrolla la teoría empirista de la causalidad en vecindad con ciertas nociones, como las de condición, ley y función, que terminarán por absorberla. Un claro precedente de la aproximación de la causa a la noción de condición lo constituye J. Stuart Mill, al identificar la causa con el «antecedente invariable», constituido por un conjunto de condiciones reales. Siguiendo esta línea, el positivismo ha hecho de la causa una mera ley mecánica expresiva del comportamiento regular de los fenómenos. Rechaza, con ello, toda acepción ontológica de la causalidad para reducirla a la legalidad empírica.

Esta misma corriente se prolonga hoy con las especulaciones neorrealistas y neopositivistas, que terminan disolviendo la noción de causa en la idea de función. El análisis lógico de las proposiciones «causales» se ha llevado a cabo con el decidido propósito de eliminar todo residuo de implicaciones metafísicas. La *eficacia* causal es sustituida por la *dependencia* funcional. Lo grave es que las implicaciones metafísicas, pretendidamente eliminadas, reaparecen trenzadas a la dependencia operativa.

Con anterioridad a estas últimas derivaciones, la teoría empirista de la causalidad había sido puesta en tela de juicio y hasta superada, en virtud de una crítica rigurosa. Brentano, Meyerson y Husserl deben ser citados aquí. Devolvieron a la causalidad el sentido que la hace trascender de las ciencias positivas a más altas regiones del saber.

2. Entre los filósofos más recientes, destacamos las posiciones de Bergson y Heidegger. El pensador francés nos invita a distinguir tres sentidos de la causalidad, frecuentemente confundidos. Una causa, en efecto, puede actuar por *impulsión* (como el movimiento de una bola de billar), por *disparo* (la chispa que enciende un polvorín) o por *desenvolvimiento* (la gradual distensión de un resorte). Sólo en el primer caso se cumple el axioma según el cual modificada la causa, se modifica el efecto. Y ello, porque sólo entonces el efecto es perfectamente solidario de la causa en la doble dimensión cuantitativa y cualitativa. En los otros dos casos desaparece la solidaridad o queda reducida al puro orden de la cantidad. En el primer caso —dice Bergson—, la cantidad y la cualidad del efecto varían en conformidad con la cantidad y la cualidad de la causa. En el segundo, el efecto es invariable, y no le afectan la cantidad ni la cualidad de la causa. En el tercero, la cantidad del efecto depende de la cantidad de la causa, pero ésta no influye en la cualidad del efecto. Cuando se trate, pues, de explicar el efecto

por la causa, han de tenerse presentes esas distinciones y advertir que sólo las actuaciones por impulsión, es decir, las causas propiamente físicas, explican los efectos.

Heidegger plantea el problema de la causalidad en el marco leibniziano de la razón determinante y en referencia a las primeras especulaciones griegas sobre el principio de todas las cosas. Para darle solución, debe dilucidar la esencia del fundamento. El fundamento mismo debe ser referido a la libertad de fundamentar, manifestada en la trascendencia de la existencia. La esencia del fundamento, en el que convergen todas las especies de causas, consiste en la libertad. Esta libertad de fundamentarse es el verdadero fundamento del fundamento *(Grund des Grundes)*, la razón de la razón o la causa de las causas.

BIBLIOGRAFÍA

Para la historia del problema de la causalidad, además de la fuentes y la literatura ya citada en las notas del artículo, pueden consultarse las siguientes obras: A. LANG, *Das Kausalproblem*, I, 1904.—H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, 1907.—M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, 1929.—J. GEYSER, *Das Gesetz von der Ursache. Untersuchungen zur Begründung des allgemeinen Kausalgesetz*, 1933.—M. TAUBE, *Causation, Freedom and Determinism*, 1936.—E. CASSIRER, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, 1936.—H. DOLCH, *Kausalität im Verständits der Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*, 1950.—V. F. LENZEN, *Causality in Natural Science*, 1954.—C. GIACON, *La causalitá nel razionalismo moderno*, 1954.—Véase también la bibliografía del proemio de esta sección.

ARTÍCULO II.—EXISTENCIA DE LA CAUSALIDAD

1. La doble perspectiva del problema. 1. El problema de la existencia de la causalidad puede ser planteado desde muy distintas perspectivas. A dos de ellas nos referimos ya en el proemio de la sección que nos ocupa. La consideración de los seres particulares en su real facticidad nos pone en presencia de sus múltiples vinculaciones y termina revelándonos la causa de que dependen. El estudio que hicimos de las estructuras metafísicas de lo real finito rinde ahora un nuevo fruto. Todo lo que es estructurado, es efectuado o causado. Tiene, en consecuencia, una causa. Los cinco hechos cuya explicación metafísica nos llevó al establecimiento de las cinco estructuras que, en la intimidad del ente particular los fundamentan, constituyen otros tantos caminos para el descubrimiento del carácter efectual de la realidad particular y, por lo mismo, para advertir la necesidad de las causas. Todo lo que es finito y limitado en la duración y sujeto de movimiento, en la triple formalidad de la movilidad, la actividad y la ordenación tendencial, es, por estructurado, el efecto

de una causa. Esta perspectiva nos lleva al descubrimiento del principio de causalidad sobre cuya base trascendemos la ontología para, sin abandonar la metafísica, resolver los problemas de la teología natural.

2. La segunda perspectiva se sitúa también ante los entes particulares, pero no para examinarlos como efectos, sino para contemplar el influjo que ejercen unos sobre otros. Cuando, libres de prejuicios teoréticos, consideramos múltiples hechos de la vida corriente, no se nos ocurre dudar de la influencia de ciertas cosas sobre otras. Una bola de billar pone a otra en movimiento al chocar con ella; una sola chispa puede encender un polvorín que sembrará la destrucción en centenares de metros a la redonda; el hombre encauza la energía de la naturaleza, e inclusive la provoca, para utilizarla con muy variados fines. Menos aún nos es posible la duda sobre las modificaciones que podemos producir en nosotros mismos y en otros seres, así como del influjo que sobre nosotros y desde fuera producen las cosas o los demás hombres. Todo esto es cierto, y el análisis ulterior irá mostrando qué es lo que percibimos de esta causalidad y cuáles sean las vías por las que hemos de discurrir hasta solucionar la cuestión de la existencia de verdaderas causas. La historia que trazamos en el artículo anterior nos hace ser precavidos y nos invita a estudiar con calma un problema complejo erizado de dificultades.

2. El conocimiento de la causalidad. 1. Comencemos por observar el papel de la experiencia en la percepción del influjo físico de una cosa sobre otra. La negación más radical de esta experiencia fue llevada a cabo por Hume, según quedó puesto de relieve. La doctrina de Hume no ha perdido vigencia por entero. En seguimiento suyo aún hoy se razona así: la sensación depende de la excitación física producida por los estímulos en los órganos sensitivos; esta acción de los estímulos sobre los órganos difiere de la presunta acción de un objeto sobre otro; y como esta última no se convierte jamás en excitante, resulta imposible la sensación correspondiente. «Esta manera de ver, es el resultado de una interpretación atomista de la percepción... Ahora bien: este atomismo psicológico no traduce de una manera exacta el proceso del conocimiento sensible. En efecto, la psicología experimental demuestra que la percepción comporta siempre y de golpe una estructura que no es de ningún modo el resultado de una elaboración de datos elementales por el sujeto. Para no considerar más que un ejemplo, el timbre musical responde a la acción combinada de varios excitantes físicos que hieren el oído, y todos los cuales traspasan el umbral absoluto de la audición; sin embargo, el timbre musical no se compone de un número igual de sensaciones elementales que nos permitan distinguir estos excitantes; por el contrario, la reacción del sentido no comprende más que una sensación única caracterizada por una cualidad inanalizable, a saber, el timbre Hechos semejantes se comprueban en todos los dominios sensibles, y tienden a probar que la sensación, lejos de ser un

hecho psíquico en respuesta a un excitante físico simple, consiste más bien en una reacción que se caracteriza por la unidad de una «estructura» interna, por su «forma», y que responde a un grupo o a una serie de excitantes»[23]. Investigaciones experimentales realizadas por A. Michotte han puesto de relieve que ciertas estructuras dinámicas están a la base de la percepción de la causalidad física[24]. Existen «impresiones» causales y la negación hecha por Hume, de la impresión de un influjo ejercido por un hecho físico sobre otro, no puede ser mantenida. Las inferencias causales del niño contradicen también las teorías de Hume. Los supuestos psicológicos desde los cuales se vino tratando el problema causal en el empirismo asociacionista son más que cuestionables. Las ideas no son átomos del pensamiento, carentes de relaciones entre sí y de vinculaciones con las cosas. Su distinción por medio del análisis no atenta contra sus mutuas implicaciones ni contra su unificación en la realidad. La separabilidad lógica no arguye separación real. El grave error de Hume fue tratar a las ideas como elementos abstractos, separados, en la pura representación de la mente, cuando debía tratarlas en el acto por el que el espíritu las relaciona a lo concreto, en el que se encontraban potencialmente realizadas.

Por eso, para superar a Hume no es suficiente, como pretendió Kant, una llamada a la pura actividad del espíritu, introductor de la relación de causalidad entre las percepciones. Consistiendo la causalidad —viene a decir Kant— en la unión de dos percepciones y no pudiendo esta unión ser obra del simple sentido ni de la intuición sensible, deberá ser producida por una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido íntimo relativamente al tiempo. Es la actividad de nuestro espíritu la que une entre sí los dos estados, transformando en relación causal lo que objetivamente no es más que relación de sucesión. No. La introducción de la actividad del espíritu cognoscente después de haber postulado, al igual que el empirismo, la absoluta pasividad de la sensación, llega demasiado tarde. Kant hubo de considerar la conciencia como el medio en que se encuentran las ideas, y no pudiendo explicar objetivamente sus relaciones, hubo de poner en el cognos-

---

23 RAEYMAEKER, L. DE, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica,* trad. esp. de María Dolores Moutón y Valentín G. Yebra, Editorial Gredos, Madrid, 1956, págs. 382-83. En la nota de la pág. siguiente, refiriéndose el mismo autor a una de estas estructuras, dice: «Consideremos el caso del movimiento que pasa de una bola de billar a otra. La primera bola rueda en dirección a la segunda; a partir de cierto momento tenemos la impresión de que «se acerca a ella»: las percibimos en *una misma estructura* sensible. La primera bola continúa su ruta y acaba por chocar con la otra, que se pone a su vez en movimiento. Bruscamente observamos, en *una misma estructura,* que la segunda «se aleja» de la primera. Se aleja cada vez más, y, en cierto modo, tenemos la impresión de que no tiene nada que ver con la primera: el vínculo se ha roto, la estructura desaparece. *La percepción de la puesta en movimiento* de una bola por otra, la percepción de esta «causalidad física», depende, pues, del hecho de que nosotros vemos una inversión brusca de las estructuras: la primera estructura (una bola se acerca a otra) cede súbitamente el puesto a una estructura diferente (la segunda bola se aleja de la primera).»

24 Vid. *La causalité physique est-elle une donnée expérimentale?,* en *Tijdschrift voor Philosophie,* t. III, 1941, y, especialmente, *La perception de la causalité,* Louvain, 1946.

cente la estructura formal y *a priori* que decidiese sobre sus conexiones. Entre el racionalismo, que pone todo el potencial cognoscitivo en el sujeto, y el empirismo, que niega la actividad propia del espíritu en el acto de conocer, distribuye Kant los papeles, cargando en la exterioridad el elemento material y poniendo en el sujeto el elemento formal. Pero una síntesis mediadora no es todavía una superación. Con posiciones extremas, que se suponen equivocadas, no se puede construir en la verdad. El conocimiento no es, como pretende Kant, el maridaje fecundo de una intuición y un concepto, ni resulta de la actividad del pensar llevada sobre la pasividad del sentido. El conocimiento es más bien un acto comunitario en su pureza original: el acto común del cognoscente y lo conocido. Dígase, si se prefiere: su compenetración en un acto en virtud del cual el cognoscente se hace lo conocido.

2. Esta digresión era necesaria para poder avanzar. Vamos buscando el conocimiento de la causalidad, la adquisición de las ideas de causa y efecto. Como todos nuestros conceptos, deben tener a su base una experiencia sensible suficientemente desarrollada. Sobre este fundamento entra en acción el entendimiento para abstraer las ideas correspondientes. Ya Aristóteles estudió en los *Segundos Analíticos*, con el nombre de ἐπαγογή (inducción), el proceso que, comenzando en la sensación, concluye en el concepto. Hay seres dotados de conocimiento sensible en tan ínfimo grado que únicamente perciben lo que les está inmediatamente presente, sin que la sensación deje en ellos huella alguna. Un segundo grado corresponde a los animales que poseen memoria, gracias a la cual retienen lo percibido, aunque los objetos desaparezcan de su presencia. Finalmente, de las diversas representaciones de una misma cosa y por asociación de los reiterados recuerdos, puede surgir la imagen experiencial de una cosa singular de la que el entendimiento humano abstrae la idea.

La abstracción de las ideas de causa y efecto debe cumplir esa ley. Sólo de una imagen experiencial de una causa y un efecto reales, que los sentidos han mostrado, pueden obtenerse los conceptos de causa y efecto. Toda la dificultad de nuestro problema reside en este punto concreto. ¿Nos muestran los sentidos causas y efectos *reales*, cosas *concretamente* productoras y producidas? Si nos dejáramos llevar por la opinión de la mayoría de los autores, contestaríamos resueltamente que no. Sin embargo, no siempre la verdad está de parte de la mayoría, aun en el caso de que sea capitaneada por Hume y por Kant. Aristóteles y Tomás de Aquino pensaron de manera muy distinta, y las modernas investigaciones experimentales parecen darles la razón. Para ahorrarnos tratamientos prolijos de esta cuestión noética vamos a reproducir una notable página de G. M. Manser, escrita precisamente para solucionarla. «Los sentidos no perciben, de suyo, más que cualidades sensibles y sus series fenoménicas. Y está opinión no es nueva, sino que ya Aristóteles y Santo Tomás se encontraban en en este terreno. A esto lo llamaron el sensible per se. Pero ya Aristóteles había hecho referencia a un *sensible accidental* —sensible per accidens—, que no es percibido en

sí mismo por los sentidos, sino que es captado por otra facultad, pero está vinculado a lo directamente sensible. ¿Qué es lo que aquí se conoce? Que hablen sólo los hechos. Aquí nos encontramos, en primer término, con notables realidades de la vida animal. El perro oye una voz determinada y al punto conoce a su amo. Lo que oye no son más que ciertos sonidos, no al que los produce, no al amo en persona. Pero la voz le manifiesta a su amo, que es, efectivamente, el portador de aquella voz. Por consiguiente, el animal conoce, en cierto sentido, al individuo, no directamente por el sentido externo, sino a través de lo que oye, por medio de otro sentido interno, que los árabes, como es notorio, denominaron *facultad estimativa*. Pero la comprobación de esta realidad se debía ya a Aristóteles mismo. Y lo que todavía es más importante: Los hechos demuestran, además, que el animal conoce al portador de ciertas cualidades sensibles, únicamente en cuanto que de él salió o sale o pudiera salir una determinada actividad *causal*, bienhechora o dañosa. También aquí sirve de norma para el animal cierta experiencia. Así conocen las crías a sus madres, desde el punto de vista instintivo de la nutrición y la protección. Así conocen todos los animales su alimento, pero también a sus enemigos, por parte de los cuales les amenaza peligro, y de quienes toman, aún después de transcurrido mucho tiempo, sangrienta venganza. Cosas extrañas todas ellas, relaciones causales instintivamente conocidas, que no pueden explicarse, en modo alguno, por el mero conocimiento de las cualidades sensibles y de las sucesiones fenoménicas. No se subestimen estas realidades. Imperan en *toda la vida animal* en cuanto a su *generación, nutrición y conservación.* Por consiguiente, incluso en la vida de los animales existe cierto conocimiento del portador de las cualidades sensibles, y, por cierto, precisamente desde el punto de vista de la *causalidad.* Lo que sucede en la vida animal también se da en el *hombre,* pero de manera más perfecta... Los conceptos de causa y efecto no son, ciertamente, los primeros que adquiere el hombre. Suponen de antemano las ideas del *ser,* del *no ser,* de la *oposición,* de la *identidad* y los supremos principios ontológicos. Pero no son *derivables* de estas ideas y principios, porque aquellos conceptos, como observa Santo Tomás, contienen un nuevo y diverso elemento, el ser *devenido.* Por tanto, únicamente pueden ser extraídos del devenir —motus—, que no es otra cosa sino el camino del no ser al ser. Mas lo que principalmente presupone la abstracción de las ideas de causa y efecto es el *espíritu* ya *pensante,* que, a causa de su estrecha unión con la actividad sensible en un mismo hombre, hace posible a la facultad estimativa percibir al sujeto concreto más claramente como individuo y, a consecuencia de ello, hacer efectiva la imagen experiencial de un *productor concreto* —causa— y de un *producto concreto* —efecto—. Por eso, los antiguos le dieron a la facultad estimativa en el hombre, apoyada en el entendimiento, un nombre propio —cogitativa—, facultad judicativa sensible... Si, pues, esto es así, la abstracción de las ideas «causa» y «efecto» de sus correspondientes imágenes fantasmáticas ya no es dificultad ninguna para la causa y el efecto concretos. Iluminando la imagen fantasmática de la causa y efecto concretos, el entendimiento, después de dejar atrás

lo concreto y singular, percibe aquello que forma y constituye la *esencia* de la causa y del efecto. De este modo adquirimos las ideas de causa y efecto, tomándolas de la experiencia sensible»[25].

3. La realidad objetiva del concepto de causa. 1. Los escolásticos suelen plantear el problema de la existencia de la causalidad en los términos del epígrafe que acabamos de enunciar. Ninguna dificultad tiene para nosotros la demostración de semejante enunciado. El valor objetivo de la noción de causa quedó patentizado en el desarrollo del epígrafe anterior. Podemos, sin embargo, a mayor abundamiento, proseguir la indagación para mostrarlo en la experiencia interna o en el testimonio de la conciencia y probarlo mediante un razonamiento legítimamente fundado.

Tenemos la experiencia interna —y de ello da testimonio infalible la conciencia— de producir modificaciones en nosotros mismos como resultado de nuestros pensamientos, juicios, raciocinios, deseos, amores... También provocamos movimientos corpóreos paseando, sentándonos, levantándonos. Orientamos la espontaneidad vital hacia fines personales: tomamos decisiones graves tras meditaciones reposadas, ordenamos nuestro trabajo y programamos nuestros quehaceres, dominamos nuestras tendencias y controlamos nuestros sentimientos, producimos decisivos cambios de rumbo en nuestra vida y hasta edificamos nuestro ser. Estiman algunos autores que esta «actividad» no es propiamente una «causalidad», porque es un proceso inmanente que afecta al sujeto activo mismo, y no un influjo ejercido por dicho sujeto sobre «otro» ser. Agreguemos, pues, de inmediato, toda la serie de modificaciones externas que podemos producir en otros seres, como cuando escribimos, pintamos, edificamos..., y siempre que ejercemos cualquier influjo sobre el mundo circundante. Tales modificaciones e influencias no se nos presentan simplemente como posteriores a nuestros actos, sino precisamente como producidas por ellos. También tenemos conciencia de recibir el influjo de cosas que obran desde fuera sobre nosotros. Vista desde este ángulo, toda nuestra vida parece ser un tejido de acciones y pasiones, una trama de reacciones. Ahora bien, el influjo que ejerce el mundo exterior sobre el hombre y la reacción de éste sobre aquél es un influjo de un ser sobre otro, una verdadera actividad causal. Ergo.

2. Tenemos la impresión de que existen ejemplos análogos de causalidad fuera del hombre, particularmente en el mundo de los vivientes, animales y vegetales, y que la experiencia externa nos autoriza a extender inclusive al llamado mundo inanimado. Mas, lo que pretendemos aquí es formular un razonamiento que pruebe apodícticamente el valor objetivo del concepto de causa. Sobre la base de la experiencia, mostrándonos que toda una serie de realidades que antes no eran llegan a ser —una flor, un fruto, un vegetal,

25 *La esencia del tomismo,* ya cit., págs. 360-63.

un animal, un artefacto cualquiera—, procedemos así: Lo que empieza a existir, necesariamente recibe el ser o es causado por influjo de otro, pues para que algo se produjera a sí mismo sería preciso que ya existiera antes de producirse. Ese otro le influye precisamente el ser y, por tanto, es su causa.

Esperamos que el lector sabrá tomar el razonamiento que precede en sus justos límites. Todo lo que empieza a ser es causado; pero no todo lo causado debe por ello haber comenzado a ser *en el tiempo*. En el concepto de causalidad no se incluye el comienzo temporal.

BIBLIOGRAFÍA

A las obras citadas en las notas del artículo agréguense las siguientes: A. BELLANGER, *Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit*, 1905.—L. BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1922.—Véanse también otros tratados de metafísica, especialmente el varias veces citado de A. Marc.

ARTÍCULO III.—NATURALEZA Y DIVISIÓN DE LA CAUSALIDAD

1. Causa y principio. 1. Con los dos artículos que preceden nos hemos situado ante el concepto de causalidad. Tenemos ahora que penetrar en él y proseguir su estudio. Según es notorio, el saber conceptual tiene dos modos, que se llaman «definición» y «división». A la definición de la causalidad, como expresiva de su naturaleza o esencia dedicamos este epígrafe y los dos que le seguirán de inmediato. Con la división de la causalidad distribuyéndola en partes o especies cerraremos el artículo.

2. Cuando se pretende una definición esencial, lo primero que hay que buscar es un concepto superior que, funcionando como género, sea capaz de alojar lo definido. Tal es, en nuestro caso, la noción de *principio*. Se llama principio a aquello de lo que algo procede de cualquier modo que sea. *Principium est id a quo aliquid procedit quocumque modo*[26]. Dos modos de esta procedencia pueden ser, por lo pronto, distinguidos según tenga un sentido meramente lógico o cognoscitivo o una verdadera significación entitativa. El conocimiento de una conclusión procede lógicamente del conocimiento de las premisas. De aquí que las premisas sean principio de la conclusión, mas sólo en el orden lógico, pues, realmente, la conclusión se obtiene por obra del entendimiento. Con frecuencia, el orden real y el lógico son inversos: nuestro conocimiento del fuego puede proceder del conocimiento del humo, aunque realmente el humo proceda del fuego. Hasta tendremos ocasión de examinar la posibilidad de que el conocimiento del efecto sea el

[26] I, q. 33, a. 1.

principio del conocimiento de la causa, bien que ésta sea el principio de aquél.

Dejemos, pues, el principio lógico y examinemos el principio real. Puede ser de dos clases: negativo y positivo. Se llama principio meramente negativo al término *a quo* negativo de donde algo procede: tal, la privación de donde la generación procede. Descartémoslo también y reparemos en el principio positivo, es decir, aquel de donde algo procede realmente. Distinguía la Escuela todavía dos clases: el principio del comienzo y de la sucesión, sin influjo en el ser, y el principio que influye y confiere el ser. Tampoco nos interesa el principio entendido como simple comienzo. La fase inicial de un movimiento puede llamarse principio de él (y hasta principio real y positivo), pero parece incuestionable que no hay influjo alguno de esa primera fase en las fases ulteriores ni en el movimiento como tal; por el contrario, es ella misma, como todas las demás, rigurosamente determinada por aquello que haya producido el movimiento. Una fase del movimiento es posterior a la primera sin que proceda de ella. Ser *después* de otro no significa ser *por* otro. Sólo esto último nos interesa aquí: el principio positivo de donde algo procede realmente.

Una última precisión y concluimos. Un principio puede influir el ser en otro con expresión de dependencia o sin hacerlo dependiente. (Según la sagrada teología, en la Santísima Trinidad, el Padre, como principio real del Hijo, influye el ser en el Hijo, y ambos, como principio real del Espíritu Santo, le influyen también el ser, sin que, empero, la segunda Persona dependa de la primera y la tercera de las dos primeras, ya que el ser conferido por el Padre al Hijo y por ambos al Espíritu Santo lo tienen comunicado las tres divinas Personas sin distinción alguna entitativa o esencial. Con ello, al mismo tiempo que se expresa el origen real, se excluye la causalidad). El principio que influye el ser en otro con exclusión de dependencia no es causa. Ésta influye en el ser de otro y lo hace dependiente. Conclúyase, pues, diciendo que la causa es el principio positivo de donde algo procede realmente con dependencia en el ser. O así: el principio real positivo que influye el ser en otro haciéndolo dependiente.

2. Causa, condición, ocasión y razón. 1. Para perfilar mejor la noción que acabamos de obtener, delimitaremos la causa de otras nociones vecinas con las que pudiera, en nuestro conocimiento, confundirse. La primera es la idea de «condición». En sentido estricto, la condición no posee causalidad, pero se presenta como un requisito para que las causas propiamente dichas ejerzan su función. Y ello de una doble manera: positiva y negativamente. Dícese, por ejemplo, que el cerebro es en el hombre una condición necesaria del pensamiento, pero no como causa del mismo, sino como algo auxiliar que hace posible al entendimiento entrar en relación con lo real sensible. Sucede otras veces que la actividad de una causa es estorbada por algún obstáculo, que debe ser removido para que la causalidad se ejerza. Esta remoción es también una *conditio sine*

qua non. La condición difiere, pues, de la causa por doble motivo: mientras la causa se caracteriza primordialmente por el influjo que ejerce, la condición excluye positivamente el influjo causal, y, en consecuencia, toda variación en la causa debe modificar la causalidad, que puede permanecer inalterable aunque varíe la condición.

2. Se llama «ocasión» a aquello cuya presencia pone las condiciones favorables para la acción y parece inducir a la causa a obrar. Trátase de una situación favorable para la causalidad que, empero, sólo la causa ejerce. Comparada con la condición y ambas con la causa, resulta lo siguiente: La ocasión favorece el ejercicio de la causalidad y, en este sentido, aunque no incluye positivamente la razón de influjo, tampoco la excluye; la condición, empero, no puede ser jamás verdadera causa ni siquiera imperfecta e insuficiente. Por el contrario, la ocasión no es de suyo necesaria para que la causa ejerza su causalidad, mientras que la condición es con frecuencia imprescindible para que la causa pueda obrar.

3. También se hace preciso distinguir entre causa y «razón». Suele llamarse *razón,* en la acepción que aquí interesa considerar, a todo lo que ilumina al espíritu clarificando o explicando algo, es decir, *dando razón* de ello. La tendencia a considerar la causa desde el punto de vista de las razones explicativas estuvo muy arraigada en todo el movimiento filosófico del racionalismo moderno. Descartes emplea con frecuencia ambos términos con perfecta sinonimia, y hasta escribe en varios pasajes: *«causa sive ratio».* Lo mismo hace Espinosa: *«causa seu ratio»* es una expresión repetidísima en sus obras; no encuentra tampoco inconveniente alguno en decir que Dios es *«causa sui».* Hasta Leibniz habla de una *realis ratio,* que identifica con la causa. Esta manera racionalista de hablar es abusiva o, al menos, impropia. Debe distinguirse entre causa y razón, ya que no todas las razones son causas. El término «razón» debe reservarse para el orden lógico y el vocablo «causa» debe circunscribirse al orden real.

3. Causa y efecto. 1. Para penetrar definitivamente en la naturaleza de la causalidad examinaremos las relaciones entre la causa y el efecto. Como lo que procede del principio se llama principiado, lo que procede de la causa llámase efecto. En oposición a la causa puede definirse el efecto, diciendo que es lo que procede de otro con dependencia en el ser. O así: aquello en lo cual otro influye el ser haciéndolo dependiente.

Esta dependencia, que va siempre del efecto a la causa, expresa la prioridad de ésta sobre aquél. El efecto es, por naturaleza, posterior a la causa. No puede haber duda de ello cuando se consideran la causa y el efecto material o entitativamente. No sucede lo mismo en una consideración formal. Como tendremos ocasión de ver, la causa y el efecto se dan de tal manera unidos en el mismo acto de la causalidad que, bajo este respecto, son perfectamente simultáneos.

Debe decirse también que entre la causa y el efecto hay distinción real. Esta distinción tiene, igualmente, su fundamento en la dependencia causal. Lo que depende realmente de otro, debe distinguirse realmente de él. Esta dependencia real indica la necesaria relatividad de todo efecto. La dependencia en el ser no puede evaporarse en una mera relación de razón del efecto al no ser precedente. Debe constituirse en una relación real a su origen. Esta original y originaria relación es lo que se llama propiamente «causalidad».

Examinemos más de cerca esta relación de causalidad. Insistamos en lo que acabamos de ganar. La causa y el efecto, términos de la relación de causalidad, no pueden ser idénticos. Para que dos realidades entren en relación tienen que comenzar por distinguirse. La causa de un efecto no está nunca en él ni se confunde con él. Asegurados en su distinción, debemos apresurarnos a decir que la causa y el efecto no pueden tampoco estar absolutamente aislados, separados, desgajados. Sólo la imaginación incontrolada puede llevarnos a la idea de una causalidad que, surgiendo de una causa, se propagase hasta el efecto venciendo un «distanciamiento» más o menos amplio. La causa no es una fuente, ni la causalidad un líquido que discurra por no se sabe qué canal, ni el efecto es un depósito en el que aquel líquido se remanse. Ya hemos observado reiteradas veces que la imaginación traiciona con frecuencia el discurso metafísico. Leibniz apuntó, muy atinadamente, que la acción de una sustancia sobre otra no debía imaginarse como una emisión o un trasplante de entidad[27]. Y el viejo Estagirita había señalado que la enseñanza dada por el maestro está en el discípulo; es en éste la acción de aquél. La Escuela recogió esta doctrina expresándola con una profundidad pocas veces advertida en el famoso axioma *actio est in passo*. La «acción» y la «pasión» son dos vocablos que expresan la misma realidad: la actualidad del efecto influida por la causa[28]. Lo mismo debe decirse de la causalidad en general: es el influjo de la causa en el efecto. La causalidad de la causa coincide con la efectuación del efecto. Trátase también de una misma realidad, que es el acto o la actualidad del efecto en la medida que proviene de la causa, es decir, el influjo por el que la causa influye el ser en el efecto. El efecto y la causa se unen sin fundirse. Y esta unión sin confusión se llama causalidad, influencia de la causa por la que se constituye la actualidad del efecto. Sucede con la causalidad algo parecido a lo que pasa con el conocimiento. De modo semejante al conocimiento, acto común del cognoscente y de lo conocido, la causalidad es también la común actualidad de la causa y del efecto[29]. Éstos, distintos entre sí, se trenzan en la

27 Cfr. *Troisième éclaircissement du Système de la communication des substances*, ed. Erdmann, pág. 128.

28 Santo Tomás lo explicó así: «Unus motus secundum substantiam est actus utrisque sed differt ratione. Est enim actus moventis ut a quo, mobilis autem ut in quo... Et ideo actus moventis dicitur actio, mobilis vero passio» *(In XI Metaphys.*, lect. 9, n. 2312).

29 André Marc, refiriéndose a la causalidad eficiente, lo ha subrayado con toda energía: «Reprenant un langage qui formule la loi de la connaissance, acte commun du connaissant et du connu, disons que l'action est l'acte commun de la cause et de l'effet,

causalidad, la cual, amparándolos, constituye a la causa formal e inmediatamente como tal y expresa la influencia del ser en el efecto. Sin embargo, tampoco se confunde con ninguno, pues, materialmente hablando, la causa puede preceder a la causalidad y el efecto perdurar tras la realización. Ello no debe hacernos caer de nuevo en la tentación, ya rechazada, de concebir a la causalidad dotada de sustantividad, cual si fuese un intermediario entre la causa y el efecto. La causalidad no es una realidad subsistente, sino una relación de dependencia merced a la cual el efecto se solidariza a la causa que le influye el ser.

4. División de las causas. 1. Siendo la causalidad una relación de dependencia, habrá tantos géneros de causas cuantos sean los modos de depender. En las cosas de nuestras experiencias, estos modos de dependencia causal se extienden a cuatro, según señaló ya Aristóteles. Una cosa puede depender de otra como materia, como forma, como eficiente y como fin. Una estatua depende intrínsecamente de aquello de lo que está hecha (materia) y de lo que la determina a ser precisamente lo que es (forma); extrínsecamente depende del escultor que la hizo (agente o eficiente) y del objetivo que se propuso (fin). Paralelamente encuéntranse cuatro modos generales de influir el ser en otro: sustentando o singularizando (materia), actualizando o informando (forma), realizando o produciendo (agente) y atrayendo u ordenando (fin). De aquí que debamos registrar cuatro géneros de causas: dos intrínsecas o constitutivas del efecto, como la *causa material* y la *causa formal*, y otras dos extrínsecas, una productora, como la *causa eficiente*, y otra ordenadora, como la *causa final*.

2. El concepto de causa se aplica a los cuatro géneros registrados de una manera analógica. Cada causa es causa real y, propiamente, influyendo en el ser del efecto; pero, a su manera, esencialmente diversa en cada una. No pueden, pues, considerarse como especies de un mismo género, y hay que entenderlas como miembros de una analogía de proporcionalidad. Y lo que se dice de las causas puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a los efectos.

Con esto podemos dar por concluido el capítulo; las particularidades de la causalidad pertenecen a los capítulos que siguen.

BIBLIOGRAFÍA

De la naturaleza y la división de la causalidad se ocupan las obras que indicamos en la bibliografía del proemio de la sección. Ténganse en cuenta también las citadas en las notas de este artículo y agréguense los manuales y tratados de ontología de Gredt, Arnou, Jolivet, Iturrioz, Cuesta, etc.

---

le même acte des deux. La connaissance est l'acte du connaissant, parce qu'elle est en lui, qui est son auteur; elle est aussi l'acte du connu, non pas qu'elle soit en lui, mais parce qu'il en est le terme et l'objet spécificateurs. De même l'action de la cause est l'acte de l'effet, parce qu'elle est en lui, du fait qu'elle le met en acte, mais elle n'y est qu'en ayant son origine ailleurs et qu'en l'y réferant. Elle est donc l'acte de la cause, dans la mesure où elle oriente vers celle-ci l'effet.» (*Op. cit.*, págs. 441-42.)

CAPÍTULO II

LAS CAUSAS MATERIAL, FORMAL Y EJEMPLAR

ARTÍCULO I.—LA CAUSA MATERIAL

1. Definición y división. 1. En el tratamiento de la estructura de los entes particulares limitados en la duración nos ocupamos ya con suficiente amplitud de la materia y de la forma. Aquí, pues, nos limitaremos a examinarlas desde el punto de vista de la causalidad que ejercen.

La causa material, en cuanto es causa, debe influir el ser, y en cuanto material, debe influirlo de tal manera que se distinga perfectamente de las causas extrínsecas, eficiente y final, y de la causa formal, intrínseca como ella. Es lo que recoge la definición dada por Aristóteles: τὸ ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος [1], aceptada por los escolásticos, que la traducen así: id ex quo aliquid fit ut inexistente [2]. La causa material es, en efecto, aquello de lo que algo se hace y en lo que es. La estatua que ha sido hecha de mármol es *de* mármol y *en* mármol. La causa material es, por consiguiente, el sustrato permanente de las mutaciones físicas, el sujeto determinable de cuya potencialidad se educe un nuevo ser.

2. La más elemental distinción de la causa material es la que resulta de los dos tipos de materia: primera y segunda. En el ejemplo anterior, lo que hacía de causa material de la estatua (el mármol) es, en sí mismo, una sustancia completa, compuesta ella misma de materia prima y forma sustancial. Y esta materia prima es causa material del mármol, es decir, aquello de lo que está hecho y en lo cual es. De la materia prima se hace, pues, el compuesto sustancial corpóreo y la forma sustancial misma. Los filósofos de la naturaleza suelen distinguir dos modos de fluencia de la forma sustancial respecto de la materia. Hay formas sustanciales, que más atrás calificamos de emergentes (las almas humanas), que únicamente se hacen de la materia cuanto a su *ser en (inesse)* y en modo alguno pueden ser educidas

---

1 *Física*, II, 3.

2 Cfr. ITURRIOZ, I, *op. cit.*, n. 739, y GREDT, I, *op. cit.*, n. 751.

de ella, por carecer de potencialidad en el orden del espíritu. Todas las formas inferiores, propiamente inmersas, se hacen, por educción, de la materia cuanto a su *ser* mismo *(esse)*. De la materia segunda se hace el compuesto accidental corpóreo y la forma accidental correspondiente.

Caracterizándose la materia esencialmente por la potencialidad respecto de la forma educida o adveniente, se consideran como causa material, reductivamente, todo aquello que dispone al sujeto para recibir algo, las partes esenciales, potestativas e integrales de que constan los compuestos correspondientes (todos sustancial, potestativo e integral), y hasta cualquier sujeto potencial receptor de cualquier acto (la sustancia espiritual respecto de sus accidentes o uno de ellos respecto de otro).

Esto nos lleva a otra clásica división de la materia como causa: la materia *ex qua* y la materia simplemente *in qua*. Es *ex qua* la materia de la que consta el compuesto y de la que es educida la forma. Es *in qua* aquella en la que la forma se limita a inherir.

2. La causalidad de la materia. 1. Tras lo dicho, resulta innecesario poner de relieve que la materia sea verdadera causa. Influye el ser en el compuesto corpóreo. Influyelo también en la forma, hasta el punto de hacerla triplemente dependiente: *in fieri*, porque de ella es educida; *in facto esse*, porque por ella es conservada, e *in operari*, porque la materia concurre, en determinado grado y medida, a las operaciones de la forma. Conviene, empero, ser precavidos respecto a este último punto y, sobre todo, no exagerar de tal manera la causalidad de la materia que la hagamos invadir otras esferas causales, a las que terminaría por suplantar. El marxismo ha partido precisamente de esta exageración, elevando al rango de causa eficiente y final lo que sólo es condición. En nuestro mundo cosmológico, la materia, en efecto, además de ejercer la causalidad que le es propia, es condición sin la cual no actúan las otras causas. Pero es claro que ningún derecho nos asiste para confundir una efectiva causalidad con lo que sólo es condición de ella. Por mejor camino discurren las investigaciones de A. Millán Puelles sobre la causación material, en los dominios pedagógico e histórico: «Cabe llamar causa material, en cierto modo, a otras entidades, por ejemplo, al niño respecto del hombre. No cabe duda de que el segundo depende, en alguna forma, del primero. Sobre el sentido de esta dependencia se levanta, por cierto, la posibilidad de la educación y de toda pedagogía. Pero el niño no es para el hombre ni causa formal, ni causa eficiente, ni causa final. Es algo de lo cual el hombre se hace, de suerte que es preciso señalar una cierta «procedencia» entitativa y no únicamente una simple «procedencia» cronológica. El ser del niño está en potencia al hombre, y de dicha potencia surge éste. Análogamente, cabe hablar también de la causación material que, en cierto modo, corresponde a los hechos humanos que han influido en el curso de la historia»[3].

[3] *Fundamentos de Filosofía*, t. II, pág. 228. Para el desarrollo del último punto véase, del mismo autor, *Ontología de la existencia histórica*, 2.ª ed., Madrid, 1955, págs. 59-75.

2. La materia se constituye en causa sin ningún sobreañadido. La misma realidad de la materia es causa material. Tampoco necesita de ulterior añadido para el ejercicio causal. La comunicación de su misma realidad es ya su ejercicio causal. Debe, pues, decirse que la causalidad de la materia consiste en la comunicación de su misma entidad.

Esta comunicación debe entenderse de dos modos, según se desprende de lo afirmado antes. Uniéndose a la forma da su ser al compuesto, influyéndolo en él. En este sentido, la causalidad de la materia es pura *unión* «de» o comunicación esencial. Respecto de la forma, la causalidad de la materia es, como también se indicó, una *educción* con sentido de recepción y sustentación.

3. El efecto de la causa material. 1. Sólo dos palabras más para explicitar los efectos de la causalidad material. Suelen poner los autores al lado del efecto adecuado de la materia una pluralidad de efectos inadecuados. El efecto adecuado y último de la materia, en unión de la forma, es el compuesto, el todo esencial. Dándose en conyugal abrazo y recíproca entrega, la materia y la forma hacen ser al compuesto y lo constituyen sin residuo. J. Gredt indica estos efectos inadecuados: «la materia causa la generación como sujeto, causa la forma como potencia, de la que se educe y en la cual se recibe y subsiste»[4].

BIBLIOGRAFIA

A los tratados citados en las notas debe agregarse la bibliografía que se citó en los artículos correspondientes al capítulo II de la sección II, dedicado al estudio de la estructura de materia y forma. Complétese con las siguientes obras que, dedicadas a la materia, contienen indicaciones sobre el tema que aquí nos ocupa: C. BAEUMKER, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890.—L. SCHMOELLER, *Die scholastische Lehre von Materie und Form*, 1903.—A. RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1906.—E. KÖNIG, *Die Materie*, 1911.—I. HUSIK, *Matter and Form in Aristotle*, 1911.—F. NOLTENIUS, *Materie, Psyche, Geist*, 1934.—J. GOHEEN, *The Problem of Matter and Form in the «De ente et essentia» of Thomas Aquinas*, 1940.—U. SCHÖNDORFER, *Philosophie der Materie*, 1954.—L. CENCILLO, *Hyle. La materia en el corpus aristotelicum*, 1958.

ARTÍCULO II.—LA CAUSA FORMAL

1. Noción y división. 1. La causa formal, en sentido estricto, se define diciendo que es aquello por lo que una cosa es intrínsecamente lo que es. Trátase, pues, de un acto que, determinando a la materia, constituye el compuesto especificando su esencia. Conviene, por ello,

[4] *Op. cit.*, n. 754.

a la forma una doble relación: respecto del compuesto, es el coprincipio que lo especifica y determina, haciéndole esta esencia y no otra; respecto de la materia, es aquello por lo que ésta se actualiza.

2. Acto de la materia, en definitiva, la forma puede ser *sustancial* y *accidental*. La forma sustancial es el acto de la materia prima; la forma accidental, el de la materia segunda. Como la forma, la causa formal es también sustancial y accidental. La causa formal sustancial actualiza a la materia prima, determina originalmente al ser y lo especifica de modo primario y fundamental. La causa formal accidental supone constituida la sustancia a la que confiere sus ulteriores determinaciones o actualizaciones de su materia segunda.

Por ser la causa formal acto recibido en la potencia, se consideran como causas formales, reductivamente, todos los actos recibidos en alguna potencia. Así, por tener análogo comportamiento formal, pueden llamarse causas formales a la existencia, que actúa la esencia, su sujeto, y a todo accidente espiritual sustentado en la sustancia. Y porque la causa formal es principio especificativo, se reduce también a ella todo principio especificativo extrínseco, como las ideas ejemplares de los artefactos y los objetos a que esencialmente están ordenados los hábitos, los actos y las potencias.

2. La causalidad de la forma. 1. La forma es efectiva y verdaderamente causa. Respecto del compuesto, apenas se encuentra quien le niegue la causalidad: influye el ser en él, determinándolo y especificándolo, según se dijo. También es causa formal de la materia. Cuando se toma ésta reduplicativamente, hasta los suaristas admiten la causalidad de la forma respecto de la materia. No se discute, pues, que la materia, como elemento del compuesto, necesite ser constituida formalmente por la forma. Lo que sí afirman muchos es que la materia, en sí misma considerada, es una esencia real y está, por ello, dotada de cierta actualidad y hasta de existencia propia. Bajo este supuesto, no es causada por la forma. Pero esta causalidad debe reaparecer con toda efectividad para quienes consideren que la materia es pura potencia. Entonces tiene vigencia plena el famoso axioma de Santo Tomás: *forma dat esse*. La materia debe recibir toda la actualidad y la existencia misma de la forma.

2. También la forma se constituye en causa sin ningún sobreañadido. Su misma realidad es causa formal. Tampoco necesita añadido alguno para el ejercicio causal, que debe consistir en la comunicación de su misma entidad.

Esta comunicación es una unión *in facto esse*, que recibe el nombre de *información*. Para que la unión de las causas formal y material tenga realización y cumplimiento se requiere, como condición inexcusable, la activa aplicación de la forma a la materia. En su sentido activo o *in fieri*, la unión no es causalidad de la forma, sino influjo del agente.

3. El efecto de la forma. 1. Ya quedó señalado, en el artículo anterior, que el efecto adecuado y último de la forma y de la materia es el compuesto, constituido precisamente de ellas y nada más. Resulta este efecto de la simple información de la materia. Con él se dan otros efectos de la forma, que se llaman inadecuados: da la existencia a la materia, expulsa de ella a la forma anterior, ocupando su lugar, y causa la generación como término.

Hace todo eso la forma en los órdenes sustancial y accidental. Conviene, empero, distinguir, junto al efecto formal *primario*, el efecto formal *secundario*, causado también por la forma de un modo ulterior y remoto. Así, el efecto formal primario de la forma sustancial es el compuesto sustancial, y el secundario es el compuesto accidental de sujeto y accidentes. No sólo la sustancia, sino también los accidentes son lo que son por la forma sustancial. Todos los accidentes reciben el ser del sujeto, al que se lo confiere la forma sustancial.

BIBLIOGRAFÍA

A la bibliografía del artículo anterior y del proemio de la sección agréguense los siguientes libros de significación histórica: E. NEUBAUER, *Der aristotelische Formbegriff*, 1909.—A. PERRIER, *Matière et forme*, 1927.—R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne*, 1955.

ARTÍCULO III.—LA CAUSA EJEMPLAR

1. La causa formal extrínseca. 1. Dijimos en el artículo anterior que la forma era un principio especificativo intrínseco. Igualmente advertimos que el carácter especificativo conviene también, en muchos casos, a ciertas formas que no están en los seres determinados por ellas y, en consecuencia, no los constituyen intrínsecamente. Trátase, pues, de especificativos extrínsecos, y de ellos citamos ya los dos casos más notables. Si, pues, entendemos por causa formal lo que se comporta de modo especificativo, cabe hablar de *causa formal extrínseca*.

2. En general, es causa formal extrínseca todo lo que especifica a un ser desde fuera. Más brevemente puede ser definida así: el especificativo extrínseco. Es éste de dos tipos: el ejemplar (modelo o paradigma) y el objeto formal especificativo. Por el ejemplar se especifican todos los artefactos, es decir, las obras realizadas por el artífice; por el objeto formal se especifican los actos y los hábitos de las potencias operativas y, en general, todas aquellas cosas que, en razón de su esencia específica, se ordenan a un término. Sólo nos ocuparemos de la causa ejemplar. La causalidad del objeto, en la medida que la ejerza, puede ser reducida a la del ejemplar.

2. La causalidad ejemplar. 1. Llámase ejemplar, en general, a todo aquello a cuyo tenor obra el agente intelectual. Trátase, pues, de un modelo a imitación del cual un agente realiza su obra. Este modelo puede ser exterior al artífice y estar constituido por la muchedumbre de las cosas naturales o de los objetos existentes en el ámbito de la experiencia en cualquiera de los órdenes físico, moral o cultural. Pero sólo cuando se interioriza por el conocimiento en la mente del artífice y adquiere el modo de ser de lo concebido, está en condiciones de ejercer la causalidad. Hablando, pues, con todo rigor, es causa ejemplar el modelo interior al cual el agente ajusta su acción. Aun en el caso de que el modelo sea un objeto exterior (un paisaje, un rostro, una obra de arte), sólo la representación que de él se hace el artífice dirige la obra.

Ese modelo interior es una *idea,* según denominación griega. Los latinos preferían llamarle *forma* o *especie,* y también, más expresivamente, *ratio rei faciendi.* Modernamente ha recibido otros varios nombres, como *ideal, plan* (o *plano*), *tipo, esquema,* etc. Quédese el lector con el que más le plazca. Lo importante es saber en qué consiste la causa ejemplar y cuál es la función que está llamada a desempeñar. Vista desde este último ángulo, es una auténtica *forma* que define o especifica de antemano —siempre de manera extrínseca— la forma de la obra a realizar. Preferimos, empero, llamarla *idea ejemplar,* ya que eso es, en efecto, una idea imitativa, modélica o paradigmática, que regula la acción del agente hasta alcanzar el fin que se propuso. Pusimos hace poco a la causa ejemplar en relación con el conocimiento. Debemos notar ahora que la idea ejemplar debe ser algo existente en la mente como efectivamente conocido. No puede, pues, localizarse en el ámbito de la especie impresa (aquello por lo que conocemos), ni en el de la especie expresa (aquello en lo cual conocemos), y debe pertenecer al orbe de los conceptos objetivos. Sin embargo, no todo concepto objetivo es, sin más, una idea ejemplar. Sólo lo será aquel que, teniendo virtualidades imitativas y posibilidades modélicas, sea capaz de regular la acción del artífice que se propone un fin en la realización de una obra.

Todo ello puede concretarse en esta clásica definición de la idea ejemplar: *«Forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis qui determinat sibi finem»* [5].

2. Así entendida, la idea ejemplar es una verdadera causa, por cuanto constituye al agente intelectual formalmente en artífice, y determina realmente el modo de su actividad. Influye el ser en el ejemplado mediante la

[5] *De Ver.,* q. 3, a. 1.—La última parte de la definición la explica el propio Tomás de Aquino con estas palabras: «Videmus etiam quod aliquid propter finem dupliciter operatur: uno modo ita quod ipsum agens determinat sibi finem, sicut est in omnibus agentibus intellectum: aliquando autem agenti determinatur finis ab aliquo principali agente, sicut patet in motu sagittae... Si ergo aliquid fiat ad imitationem alterius per agens, quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae» *(Ibid.).*

acción del agente. Su causalidad propia consiste, pues, en la misma acción eficiente en cuanto es dirigida por el ejemplar.

Se discute entre los autores sobre cuál sea el género de causalidad al que se reduzca la ejemplaridad. Tres géneros de causas pueden, en efecto, disputársela: la formal, la eficiente y la final. La forma ejemplar que se quiere realizar en la materia coincide con el fin intentado por el artífice. La causa ejemplar y la causa final parecen ser la misma cosa tomada en dos aspectos diferentes. La idea de la cosa a realizar, considerada desde el punto de vista de la finalidad, es decir, bajo el aspecto de bondad, atrae al agente y lo determina a obrar; la misma idea, considerada como modelo, es decir, como forma imitable, determina el modo de actividad del agente. Mas, por esto mismo, la ejemplaridad puede ser reducida a la eficiencia, por cuanto dirige la acción del agente constituyéndolo como artífice y formando con él un único principio de operación. Sin embargo, mirada en sí misma, la causa ejemplar es una idea o forma que determina al artefacto haciéndole ser de esta naturaleza y no de otra. Mas esta determinación o especificación corresponde precisamente a la causa formal. Así, pues, aunque la ejemplaridad participa de la finalidad y de la eficiencia, se reduce más bien a la causalidad formal. La idea ejemplar es una causa formal extrínseca.

BIBLIOGRAFÍA

SANTO TOMÁS, *De Ver.*, q. 3, a. 1-3; I, q. 15; q. 44, a. 3.—SUÁREZ, *Disp. met.*, XV, s. 1-2.—P. GARIN, *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, 1930.—G. GERARDI, *Metafisica della causa esemplare in S. T. d'Aquino*, 1954.—Téngase en cuenta especialmente la citada obra de De Regnon, y agréguense varios manuales o tratados de ontología, como los de Hugon, Delmás, Gredt, Iturrioz, etc.

Capítulo III

LA CAUSA EFICIENTE

Artículo I. La eficiencia

1. Noción de causa eficiente. 1. El estudio de la causa ejemplar nos ha hecho trascender la causalidad intrínseca para referirnos muy frecuentemente a la causalidad extrínseca. Este último modo de causalidad conviene propiamente a la causa eficiente y a la final. Su imprescindible necesidad se pone de relieve fácilmente. La sola apelación al devenir nos muestra ya su exigencia. El movimiento no puede dar cuenta de sí mismo, carece de consistencia inteligible ante el espíritu y nos remite fuera de él, en el doble sentido de su origen y de su meta. Los principios constitutivos del ser móvil, detalladamente analizados en tres capítulos de la sección precedente, explican la posibilidad del devenir, pero no dan cuenta de su efectiva realidad. Es preciso salir del ente móvil para buscar en principios exteriores las razones últimas que, explicándonos de dónde procede y adónde se dirige, nos lo hagan plenamente inteligible.

La función asignada a tales principios extrínsecos van a llenarla, respectivamente, la causa eficiente y la causa final. Dedicamos este capítulo a la primera de ellas y dividimos su tratamiento en dos artículos, que se ocuparán de la eficiencia y del principio de causalidad.

2. La noción de causa eficiente y la explicación de la causalidad que le es propia han constituido siempre problemas muy difíciles y complejos. Algunas de estas dificultades aparecieron ya en el capítulo primero de esta sección, dedicado a la determinación del concepto de causa. Asígnase a la causa eficiente la función realizadora o productora de las cosas. Pero esto precisamente ha sido negado en su misma posibilidad en todo el ámbito de lo finito. Ya algunos filósofos medievales, como el árabe Avicena y el judío Avicebrón, sostuvieron que los cuerpos son incapaces de producir sustancias. Fue principalmente Algacel quien, oponiéndose al racionalismo de los filósofos y teólogos árabes, atacó directamente la noción de causa en su aplicación a lo finito e intentó mostrar su contradicción. Sólo Dios puede ser.

considerado verdadera causa eficiente. Lo que los filósofos llaman *causa* es mera *ocasión* para la causalidad divina. Esta teoría fue recogida por los ocasionalistas modernos y formulada con el rigor que examinamos más atrás. El propio Leibniz hubo de explicar la comunicación de las sustancias por una «armonía preestablecida» por Dios a fin de que el despliegue interno de cada mónada o sustancia creada se armonizase con el desarrollo de todas las demás. El influjo causal es, en realidad, negado, pues las mónadas no tienen ventanas por las que pueda entrar o salir alguna cosa, ni tampoco es posible que un accidente emigre de una sustancia a otra. Se han ensayado otros argumentos para negar la eficiencia finita. Partiendo de que las potencias activas de los seres finitos son accidentes (lo cual es cierto) van a parar a la conclusión de su radical incapacidad para producir otros seres con entidad sustancial (lo cual es falso). Además, la sustancia finita dista infinitamente de la sustancia divina, hasta el punto de estar situadas en polos diametralmente opuestos; mas si Dios es esencialmente activo, todo ente finito debe ser meramente pasivo y, por tanto, radicalmente ineficaz para el ejercicio causal.

La contestación a estos argumentos ha sido dada, entre nosotros, por A. Millán Puelles. Con la competencia que le caracteriza, los ha puesto fuera de combate: «El argumento leibniziano y medieval de que un accidente no puede emigrar de una sustancia a otra, expresa una verdad indiscutible, puesto que el accidente no es una sustancia que pueda trasladarse, sino algo radicalmente afecto a su sustancia y beneficiario de ella. Pero esto no constituye una objeción a la posibilidad de que un ente finito actúe sobre otro. La eficiencia no estriba en que algo tenido por un ente salga de él para instalarse en un sujeto distinto. No se trata de que la causa eficiente segregue una cierta forma y la introduzca en otra sustancia, sino de que actualice en un sujeto algo que en él sólo era potencial. La imaginación tiende a representar como una especie de «entrega» lo que es más bien lo contrario, a saber, una «extracción». El escultor no se quita a sí mismo su forma propia para dársela al bronce: se limita a educir de la potencia de éste la actualidad de la estatua. Ni el maestro se queda ignorante por engendrar la ciencia en el discípulo. Igualmente débiles son las demás objeciones a la actividad del ser finito. Las potencias activas de todo ente finito son ciertamente formas accidentales; pero de aquí no se sigue su incapacidad para la educción de formas sustanciales, pues así como el accidente existe gracias a la sustancia, también es activo por la virtud de ella; y lo que actúa por la virtud de otro, determina un efecto que se asemeja a este otro más que a él. Por lo que toca a los argumentos que se amparan en la distancia de la Divinidad al ser finito, es necesario advertir que la diferencia máxima no es la existente entre el Ser Supremo y toda criatura, sino precisamente la que va desde aquél a la materia prima, pues ésta es pura potencia, y Dios —según prueba la teología filosófica— es puro acto. Los mismos cuerpos ya tienen algo que los asemeja a Dios, porque no se componen sólo de materia, sino también de forma; y de ahí que, como afirma Santo Tomás, sean pasivos en cuanto tienen la primera y activos por virtud de la

segunda. Para que ningún ente creado fuese activo, sería preciso que consistiese en pura potencia; y ningún ente real carece por completo de actualidad» [1].

3. Si agregamos a esto lo que en el capítulo primero dejamos dicho sobre la efectividad del nexo causal, tenemos suficiente para admitir la *realidad* de la causa eficiente en el orden ontológico que nos ocupa. Sin embargo, algo queremos añadir sobre lo que consideramos como primera condición de la causa eficiente. Tiene ésta que ser propiamente una *sustancia* individual cuya naturaleza se determina en la clase de actividad ejercida y en la especie del efecto producido. Un producir sin productor, un causar sin causante, es decir, sin *supuesto*, es absolutamente inimaginable e imposible. El axioma: *actiones sunt suppositorum* tiene toda su vigencia y formal cumplimiento en el orden de la causa eficiente. El hecho de que los supuestos finitos no sean simples, sino compuestos entitativamente de potencia y acto, determina que no sean tampoco inmediatamente operativos. De ahí la necesidad de las potencias operativas como principios próximos de operación, según estudiamos ya bastante atrás. De ahí también que las sustancias finitas precisen igualmente de la acción para producir su efecto. Mientras las causas material y formal no necesitan de ningún sobreañadido, sino que por su misma realidad eran causas, los agentes finitos precisan un doble añadido: las potencias operativas que los constituyen en causas eficientes *in actu primo* y la acción que los hace eficientes *in actu secundo*. Si, empero, nos encontrásemos con un ente que fuese el ser mismo, en absoluta identidad de su esencia y existencia, habríamos de reconocer que en él la sustancia, la potencia activa y la acción se identifican igualmente sin residuo. Como tendremos ocasión de ver en el volumen que debe seguir a éste, Dios, con cuya sustancia se identifica la potencia creadora, no es causa de la acción o actividad causal, sino solamente del efecto localizado siempre en el ser mismo de lo hecho. Sólo a Dios corresponde la actividad *creadora*, que produce sin presupuesto, con absoluta novedad en el ser, es decir, *ex nihilo*. Para las demás causas eficientes hay que poner siempre algo como presupuesto de su acción. Por eso, jamás agotan el ser del efecto que está pendiente de otras causas, al menos de la material, que explica el «ser de que» se hace, y de la formal, que da cuenta del «ser que» se hace.

Sólo ahora estamos en condiciones de ofrecer una noción lo suficientemente inteligible de la causa eficiente. Acabamos de ver que el «ser de que» y el «ser que» de lo hecho dependen de las causas material y formal. Queda para la causa eficiente la factura misma de lo hecho. De aquí que entre todas las definiciones que se han dado de la causa eficiente consideremos como más rigurosa una de las que acuñó Aristóteles expresándola en estos términos: ὅλως τὸ ποιοῦν του ποιουμένου [2], es absolutamente la que hace lo hecho. Con ella se manifiesta la razón formal de la causa eficiente, que se localiza precisamente en el ámbito del «hacer».

[1] *Fundamentos de filosofía*, ya cit., t. 2, págs. 231-32.
[2] *Met.*, *lib.* V, c. 2.

Otras definiciones de la causa eficiente se deben también al Estagirita: ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε... ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον... ὅθεν ἡ ἀρχή τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἥ τῆς ἠρεμήσεως[3]. Como se ve, todas ellas convienen en considerar la causa eficiente como *el primer principio de donde procede el movimiento.* Los tratadistas de esta materia se apresuran a hacer ante esta definición tres observaciones, que también nosotros queremos puntualizar. La expresión «primer principio» no se refiere necesariamente a la causa primera, sino que se trata de un primero entre las cuatro causas. Esta primacía —y tal es la segunda observación— se refiere al orden de la ejecución, y no al orden de la intención que corresponde, como hemos observado ya y analizaremos más adelante, a la causa final. La causa eficiente es aquello de lo que primaria y ejecutivamente procede el movimiento o hacerse de la cosa. Es cierto —y así quedó suficientemente subrayado en el capítulo anterior— que el efecto que consideramos depende también de las causas material y formal; pero la materia y la forma sólo pueden ejercer su causalidad en la medida en que la causa eficiente ejerza la suya. Para que la materia y la forma causen, se precisa el influjo de la causa eficiente, disponiendo la materia para educir de ella la forma. Sin este previo influjo eficiente la materia, supuesta en el movimiento, no saldría de la indiferencia potencial en que se encuentra. La causa eficiente es, pues, aquello de donde primero procede el movimiento. Con ello queda suficientemente especificada y no hay posibilidad de confundir la causa eficiente con ninguna de las otras. De la causa final, extrínseca como ella, difiere, por pertenecer el fin al orden intencional; de la causa formal se diferencia porque la forma es ya un producto de su influjo, y de la causa material porque, como acabamos de ver, su causalidad es posterior al influjo eficiente; estas dos últimas, además, son causas intrínsecas, constitutivas del efecto, y la causa eficiente es extrínseca, como sugieren las palabras «de donde» que entraron en su definición.

Conviene observar, en tercer lugar, que la palabra «movimiento» es tomada en la definición aristotélica concretamente en el sentido del movimiento físico. Significando éste la física mutación de y en algún sujeto, la causa eficiente definida se refiere directamente al ser finito en cuyo ámbito se localiza. Jamás produce su efecto *ex nihilo,* sino sobre la base de una materia precedente. En una palabra, no es creadora. No hay en ello ningún inconveniente, porque aquí tenemos planteada la investigación causal en este ámbito preciso del ente particular y finito. Sin embargo, tampoco hay inconveniente en tomar movimiento en su acepción amplia, es decir, por cualquier hacerse de la cosa o nacimiento del ser, y comprender en él al llamado «movimiento metafísico» en sus dos formas de creación y aniquilación, con lo cual nos colocamos en una dimensión trascendental y hasta trascendente. La definición que comentamos sería aplicable a Dios «factorem coeli et terrae», y vendría a coincidir con la primera que propusimos, debida, igualmente, a Aristóteles, y según la cual, la causa eficiente es absolutamente la que hace lo hecho. Ante la creación, el Estagirita no afirmó ni negó; simple-

[3] *Segundos Analíticos,* lib. 2, c. 10; *Física,* lib. 2, c. 3; *Met.,* lib. V, c. 2.

mente, desconoció. Ajeno a la idea de creación, su fórmula puede alojarla. Póngasela en latín (*«simpliciter faciens eius quod factum est»)* y repárese en el parecido que tiene con otras, inclusive reveladas.

2. La causalidad de la causa eficiente. 1. Hemos ganado ya mucho en orden a un análisis de la eficiencia, es decir, de la causalidad que nos ocupa. Mediante ella, la causa eficiente suscita el efecto, lo produce como realidad nueva, como algo distinto, aunque dependiente. La eficiencia es esta «efección», producción o realización. Resulta difícil definir con rigor lo que estos términos expresan. Esperamos que las descripciones siguientes nos ayuden a comprenderlo.

La real distinción entre la causa y el efecto implica siempre alteridad y normalmente la separación propia de «todos» individuales. Para mejor entendernos, digamos que la causa reside en un sujeto activo y el efecto en otro sujeto pasivo. El primero se llama «agente» y el segundo «paciente». El hecho de la actividad inmanente, tal como la observamos en los seres vivos, no constituye una objeción seria. También sabemos que tales vivientes son estructurados o compuestos y ha lugar a que uno de sus elementos sea activo y otro pasivo. En todo caso, el sujeto agente debe poseer una potencia activa para poder obrar, ya que sólo por ella se constituye en causa eficiente, como apuntamos más atrás. A esta potencia activa del sujeto agente corresponde en el sujeto paciente una potencia pasiva.

Con esto tenemos a la causa eficiente dispuesta para la fecundidad. Pero sólo dispuesta. Tenemos que examinarla ahora pasando al ejercicio, esto es, ejerciendo la eficiencia, actuando. A este acto de la potencia activa del sujeto agente se le llama «acción», «efección» ú «operación». A esa «acción» corresponde en el sujeto paciente la «pasión». La eficiencia va a consistir precisamente en la acción u operación (*acto segundo,* la llama la Escuela) del sujeto agente. Por ella justamente, y como actuación de su potencia activa, el agente suscita el efecto en el paciente. Repárese muy cuidadosamente que tal acción no es la causa del efecto, como tampoco la pasión es el efecto de la causa. No hay equivalencia entre acción y sujeto agente, ni entre pasión y sujeto paciente. Hay relación, pero no equivalencia, ni menos identidad, entre acción y sujeto agente o entre pasión y sujeto paciente. He aquí el orden que debe ser mantenido entre todas estas ideas en juego: la causa eficiente es *lo que produce* el efecto; la acción es la *producción* misma; el sujeto paciente es aquello *en lo que se produce,* y la pasión es el mismo *producirse* del efecto.

2. No parece que hayamos avanzado mucho en nuestro intento de determinar la naturaleza de la eficiencia o causalidad de la causa eficiente. Que consiste en la producción del efecto lo dijimos al comienzo. Tenemos que acercarnos más a la producción misma. La distinción ya registrada entre el productor y lo producido nos hace sospechar que el efecto no es una

«parte» de la causa, ni la producción una distribución o donación de la propia realidad, con el consiguiente empobrecimiento. «Causar no es enriquecerse a sí mismo, ni mucho menos empobrecerse. Causar es dar lo que se posee sin despojarse a sí mismo. Producir un efecto es esencialmente un gesto de magnificencia y de generosidad»[4]. L. de Raeymaeker, a quien debo haber reparado en ese texto, admite su verdad. Pero también es verdad que «el efecto es una realidad que resulta de la eficiencia de la causa y que, por consiguiente, «participa» de su perfección: el efecto reproduce de una manera nueva e individual una determinación que la causa posee en propiedad. La causalidad no se comprende más que en función de la participación. Quien no admita ésta, no puede dar sentido a una eficiencia real de los seres. La doctrina de la causalidad es una expresión de optimismo: el ser es bueno y, por tanto, ejerce su causalidad eficiente haciendo participar a otros seres de su perfección: *bonum est diffusivum sui*»[5]. Esta participación o difusión no debe ser entendida, en su sentido activo, como donación de la realidad de la causa, sino como comunicación de la perfección por la que actúa. Es precisamente comunicando sus perfecciones como la causa eficiente suscita la realidad del efecto.

3. Esta comunicación de perfecciones está exigiendo una semejanza entre la causa y el efecto. De ahí el axioma escolástico: *omne agens agit sibi simile*. El fundamento de ello está en la necesaria precontinencia del efecto en la causa. La perfección del efecto debe estar contenida en la de la causa. Expliquemos cómo y en qué medida.

En primer lugar, si la causa no poseyera de alguna manera toda la perfección del efecto, ni éste podría proceder de la causa, ni ésta podría producirlo. No se trata, empero, de que el efecto preexista en la causa en su misma realidad individual, tal, por ejemplo, como el dinero está en la cartera o la alubia en la vaina. En tal caso, el efecto no podría ya ser producido; sería, a lo más, sacado, extraído o alumbrado. Pero la causación no es un simple alumbramiento, sino la producción del efecto en el paciente. La perfección del efecto debe estar contenida en la perfección individual de la causa misma. Y ello, según el peculiar modo de ser de la causa. *Causatum est in causa per modum causae*. El efecto existe en acto en sí mismo o, por mejor decir, en el paciente, y, como tal, no preexiste en la causa; pero está en ella contenido de antemano de un modo virtual *(virtualiter)* en cuanto la causa tiene el poder (virtus) de producirlo, y la propia perfección causal puede ser por él participada extrínsecamente.

En segundo lugar, el efecto es más perfecto en la causa que en sí mismo. Para cortar todo posible malentendido, agregamos de inmediato que no se trata de comparar la preexistencia meramente virtual y la existencia formal del mismo efecto, y menos aún de establecer la superioridad de aquélla sobre éste. Queremos decir simplemente esto: puesto que el efecto antes

[4] HAYEN, A., *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, Bruselas-París, 1942, página 108.
[5] *Filosofía del ser*, ya cit., pág. 389.

de ser producido está contenido en la virtualidad de la causa y, una vez realizado, es una participación o imitación de la causa, la perfección del efecto en sí es menor de la que le correspondía en la causa. Lo cual equivale a la aserción de que la causa es necesariamente más perfecta que el efecto. En consecuencia, cuando un efecto es de la misma naturaleza que la causa, ésta no es la causa total de aquél, sino sólo causa parcial, o tal vez instrumental del mismo.

3. Divisiones de la causa eficiente. 1. Para dividir la causa eficiente podemos utilizar diversos criterios. Gredt emplea cuatro fundamentales que le conducen al siguiente catálogo.

Por la conexión que mantiene con el efecto, la causa eficiente puede ser *esencial* o *accidental.* La causa esencial tiene de suyo conexión con el efecto, y puede subdividirse en *próxima* o *remota,* según que dicha conexión sea inmediata o se realice a través de un efecto precedente. La causa accidental es aquella cuyo efecto se une con el producido por la causa esencial, ya por parte de la causa (como cuando el médico canta), ya por parte del efecto (como cuando al cavar la tierra para hacer una fosa se encuentra un tesoro)

Por la subordinación, la causa eficiente se divide en *principal* e *instrumental.* Causa principal es aquella que obra en virtud de sí propia, y se subdivide en *primera* y *segunda,* según que en el actual ejercicio de su virtualidad causal sea independiente o dependa de otra. Causa instrumental es aquella que no obra en virtud propia, sino como movida por la principal, pudiendo estar subordinada tanto a la causa primera como a la segunda.

Por la extensión puede hacerse una doble división. Cuanto a uno y el mismo efecto la causa eficiente se divide en *total* y *parcial.* Es total la causa que produce todo el efecto. Parcial, la que no produce todo el efecto, sino que ha de asociarse a otra u otras para realizar el efecto total. Las causas parciales se llaman también coordinadas; así, los dos caballos que tiran de un carro. Cuanto a varios efectos, la causa eficiente puede dividirse en *universal* y *particular.* Mientras la causa universal se extiende a varios efectos específicamente diversos, la particular está limitada a una sola especie de ellos.

Por el modo de causalidad, la causa eficiente se divide en *física* y *moral.* Causa física es aquella que verdadera y realmente produce el efecto por virtud propia. La causa moral no produce de suyo el efecto, pero induce, aconsejando o excitando a otra a producirlo.

2. De todas las clases de causas eficientes registradas, nos interesa considerar aquí la división de causa *principal* y causa *instrumental.* Queremos, sobre todo, estudiar la peculiar naturaleza de ésta y su relación con la principal en el ejercicio causal.

Causa principal —dijimos— es la que obra por su virtud propia; instrumental, la que actúa movida por la principal. Sin la moción del pintor, el pincel no podría ser causa (instrumental) del retrato. Ello no quiere decir

que el pincel no actúe; lo hace, aunque siempre en subordinación al pintor. El instrumento es un *movens motum*, un motor movido.

Hay en la causa instrumental como dos formalidades o virtudes que conviene precisar. En primer término, la virtud o capacidad activa que le es comunicada por la causa principal. Por no ser propia del instrumento, sino recibida de la causa principal, se la llama virtud no propia, o también *instrumental*. En segundo lugar, todo instrumento, una vez construido o formado, posee una determinación específica que le dota de capacidad para una peculiar actividad. En este sentido, limitará la actividad del agente principal a tal específica determinación. Ya Aristóteles hizo observar que el arte de la construcción no desciende a las flautas. Con los instrumentos de la construcción en manos de los albañiles, ni el más hábil director puede orquestar la menos complicada melodía. A esta determinación del instrumento como tal se le llama virtud *propia*. Difieren entre sí las dos virtualidades del instrumento por dos motivos. Primeramente, la virtud instrumental es transitoria, y sólo se halla en el instrumento en cuanto es objeto de moción por la causa principal, mientras que la virtud propia es permanente y se encuentra en el instrumento con independencia del agente principal. En segundo término, mientras la virtud instrumental es una fuerza que sólo se posee en acto y se halla en el instrumento en la medida en que la ejerce bajo el impulso del agente principal, la virtud propia es poseída también potencialmente y hasta sin necesidad de ser ejercida o aplicada a la acción.

Parece natural que, en correspondencia con esa doble virtualidad de la causa instrumental, registremos también una doble determinación en el efecto. Sucede, inclusive que unas veces hay que atribuir la última determinación específica del efecto a la virtud propia, y en otros casos a la virtud instrumental. Siempre será verdad, empero, que el instrumento sólo opera en tanto que es movido por el agente principal. Hasta tal punto es así, que la razón formal de la causa instrumental se encuentra precisamente en que sólo opera *en cuanto movida* por la causa principal sin reducir esta moción necesaria a la categoría de concausa o a la de simple condición imprescindible.

No quisiéramos que las últimas palabras sirvieran a una desvalorización de la causa instrumental. Tal vez convenga subrayar que las causas principal e instrumental se relacionan de tal manera que terminan expresándose en una auténtica comunidad de acción o de causalidad. Aunque por razones diferentes, la acción es común a la causa principal y a la causa instrumental. En esta comunidad de acción sólo nos es dado observar esta diferencia: es toda pero no totalmente *(tota, sed non totaliter)* efecto de la causa instrumental; es también toda y, además, totalmente efecto de la causa principal.

BIBLIOGRAFÍA

Agréguense a los autores y obras citados en el texto o en las notas del artículo: CAPRÉOLO, *In IV Dist.*, 1, q. 1.—CAYETANO, *In I*, q. 45, a. 5.—BÁÑEZ, *In I*, q. 45, a. 5.—SUÁREZ, *Disp. met.*, XVII, s. 1-2.—JUAN DE SANTO TOMÁS, *Phil. nat.*, I, q. 26.—E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, 1907.

ARTÍCULO II.—EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

1. Historia. 1. La importancia metafísica del principio de causalidad es superior a toda ponderación. Sólo si él tiene realidad y validez podremos trascender la ontología y adentrarnos en la teología natural. Su negación coincide normalmente con la negación de la metafísica misma, a la que habría que declarar carente de sentido y vacía de significación. Por otra parte, entre quienes aceptan la validez del principio metafísico de causalidad, se entablan discusiones sobre su formulación, su peculiar modalidad y sobre su fundamentación. Aún debemos advertir que esta cuestión ha adquirido en tiempos todavía recientes una vigencia renovada. Es, pues, un problema de palpitante interés y actualidad. Toda la temática que encierra puede ser trenzada a esta triple rúbrica: la historia, las formulaciones y la validez metafísica.

2. La historia del principio de causalidad es tan rica en episodios que su narración exigiría las páginas de todo un libro. En general, ha seguido los cauces de la del concepto de la causalidad misma, que describimos más atrás. Apoyados en ella, podemos limitarnos aquí a unas notas primordiales, referidas únicamente a los filósofos. Como entonces, el primero que debe ser citado es Platón, por haber indicado, en el *Filebo*, que todo lo que ha llegado a ser tiene necesidad de una causa. Debió parecer al divino Platón tan evidente y natural su propia fórmula del principio de causalidad que ni siquiera se detiene a proporcionarle fundamentación alguna. Esta tarea se la reservó Aristóteles. Ya quedó señalado que la primera formulación de la doctrina de la causalidad con todo el rigor posible se debe precisamente al Estagirita. En el capítulo I del libro VII de la *Física* nos ofrece esta profunda fórmula ontológica del principio de causalidad, frecuentemente mal entendida y peor interpretada en el decurso histórico: «todo lo movido tiene que ser movido por otro», ἅπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος κινεῖσθαι. Semejante principio expresa la profunda conexión entre el devenir y la causalidad. Su fundamentación hácela Aristóteles poniendo en juego la doctrina del acto y la potencia que él mismo descubrió, precisamente al intentar dar razón del movimiento como acto del móvil, es decir, de la transformación de los seres y de la actualización de sus potencias. Por potencial, lo devenido tiene que proceder de otro.

La doctrina aristotélica de la causalidad toca la raíz misma del ser en devenir. Sin embargo, la fórmula del principio que la enuncia busca invariablemente la causa del devenir de los seres. El desarrollo de esta doctrina hasta la indagación de la causa del ser que deviene fue obra de la metafísica neoplatónica. El Uno de Plotino no es solamente la causa del devenir, sino también la causa del ser. La realidad plural de los seres exige ser explicada por la dependencia y, en consecuencia, por el influjo causal (emanatista o creador, poco importa por ahora) de la unidad más estricta.

En la filosofía griega y helenística sólo los escépticos pusieron en duda la causalidad. Enesidemo y Sexto Empírico se esforzaron en probar que la actividad causal no puede tener valor objetivo. Trasladar al orden real una relación que el sujeto establece entre los datos de la sensación es un contrasentido y una contradicción.

3. En la Edad Media, el principio de causalidad fue tratado en análogas dimensiones a las estudiadas. Ya indicamos que Algazel, sin caer en las exageraciones de los escépticos, negó la existencia de causas reales en este mundo y anticipó en muchos siglos la posición del ocasionalismo. Gracias a esa crítica, Averroes y Maimónides hubieron de defender la causalidad efectiva y su principio con validez objetiva. Mientras tanto, la escolástica cristiana del llamado período de formación margina casi por entero el problema que nos ocupa. Tienen que llegar los grandes escolásticos del siglo XIII para que el principio de causalidad adquiera de nuevo la estimación que se merece. En un contexto aristotélico se funden ideas neoplatónicas y arábigo-judías, amén de otras que proceden de la tradición patrística. En Santo Tomás, por ejemplo, se encuentra la fórmula aristotélica del principio de causalidad traducida, como es bien conocido, de esta forma: *omne quod movetur ab alio movetur*[6], e interpretada en el profundo sentido que habíamos advertido ya, según el cual el «*movetur*» significa una verdadera educción de la potencia al acto. Todo ser que pasa de la potencia al acto se halla bajo el influjo y la dependencia de una causa extrínseca que produce en él la perfección adquirida en el cambio. Otras veces, el principio aristotélico se traduce así: *Omne quod fit, fit... ab aliquo sicut ab agente*[7], o también: *omne quod fit habet causam*[8]. Pero ofrece, igualmente, Santo Tomás otras fórmulas más literalmente relacionadas con el ser, en algunas de las cuales el sabor neoplatónico y arábigo es indudable. Recojamos algunas tomadas al azar. *Omnis res cuius esse est aliud quam natura sua, habet esse ab alio*[9]; *Nihil est causa efficiens sui ipsius*[10]; *Omne compositum causam habet*[11]; *Si aliquid unum communiter in plurimis invenitur, ab aliqua una causa in illis causatur*[12]; *Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur*[13]; *Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis*[14]. Podríamos seguir citando fórmulas y más fórmulas. Nos conformamos indicando que, con ellas, el pensamiento del siglo XIII, al mismo tiempo que da remate a la ontología, se lanza a la búsqueda de la causa primera, fuente única de cuanto existe en el mundo.

6 I, q. 2, a. 3.
7 *In IX Metaph.*, lec. 7, n. 1849.
8 I-II, q. 75, a. 1, sed contra.
9 *De ente et essentia*, c. 4.
10 I, q. 2, a. 3.
11 I, q. 3, a. 7.
12 *De Pot.*, q. 3, a. 5.
13 *II. C. G.*, c. 15.
14 I, q. 2, a. 3.

4. Fueron los nominalistas quienes, en el siglo XIV, inauguran la crítica del principio de causalidad. Ya Guillermo de Occam, el *Venerabilis Inceptor*, estimaba que no es posible demostrar el principio según el cual todo movimiento tiene una causa externa. Aliado el occamismo filosófico, que opera en nombre de la lógica nominalista, con el occamismo científico, caracterizado por la reacción de la física nueva contra la física aristotélica, se produce el ataque a gran escala contra el principio de causalidad. Nicolás de Autricuria, en nombre de los filósofos, el cardenal Pedro de Ailly, más en contacto con la física y la mecánica nuevas, declaran injustificable el principio de causalidad, tanto en su forma aristotélica como en su forma general.

La dependencia del moderno empirismo inglés respecto del nominalismo del siglo XIV no puede ser ya negada. J. Locke, a pesar de su formación preponderantemente occamista, conservó todavía el principio de causalidad en esta forma: de la nada no deviene nada, *ex nihilo nihil fit*. Pero David Hume, como pusimos de relieve más atrás, ataca decididamente la fórmula por él mismo enunciada en estos términos: «Todo lo que comienza a existir, tiene que tener una causa de su existencia»: *Whatewer begins to exit, must have a cause of existence*. Semejante principio no puede fundarse en la experiencia, ya que jamás se comprueba la conexión necesaria y universal entre su sujeto y su predicado. Tampoco puede justificarse por el análisis lógico del sujeto; por mucho que analicemos la idea «lo que comienza a existir» no encontraremos en ella la idea de «causa». La teoría de Hume fue recogida por todo el empirismo del siglo XIX, especialmente por J. Stuart Mill, y ha modelado la actitud ametafísica del neopositivismo contemporáneo respecto al principio que nos ocupa.

El propio Kant se dejó impresionar por la crítica de Hume y trató de superar las dificultades nacidas del empirismo haciendo del principio de causalidad un juicio sintético *a priori*, cuya evidente necesidad no debe ser buscada en la objetiva relación esencial entre el predicado y el sujeto, ya que depende por entero de una forma *a priori* del entendimiento.

5. La filosofía escolástica no podía quedar impasible ante los ataques del nominalismo y el empirismo contra un principio de tan capital importancia para la metafísica. «Por eso, desde el siglo XIX, se produjeron entre los tomistas interesantes controversias sobre la naturaleza y la justificación del principio de causalidad. Una copiosa literatura nació de estas discusiones, de las que unas se esforzaban por establecer —contra Kant y Hume— el carácter «analítico» del principio de causalidad, y las otras, por el contrario, aceptaban el punto de vista kantiano, aunque preocupándose por asegurar el valor del principio de causalidad. El examen de esos debates revela a menudo malentendidos y muchos equívocos, que sería interesante disipar»[15]. Las controversias han tenido lugar con ocasión de tres acontecimientos externos: en primer lugar, «a consecuencia de una comunicación de Amadée

[15] VAN STEENBERGHEN, F., *Reflexiones sobre el principio de causalidad*, en «Sapientia» 1954, n. 31, pág. 11.

de Margerie (1825-1905) al *Congreso Científico Internacional de los Católicos*, celebrado en París en 1888; posteriormente, en torno a un artículo de Jacq. Laminne (1864-1924), aparecido en 1912 en la *Revue Néoscolastique de Philosophie*, de Lovaina; asimismo, después de 1915, con ocasión de la obra de Caspar Isenkrahe (1844-1921), que ponía en duda el valor del principio de causalidad»[16]. No podemos entrar aquí en una exposición de las actitudes que se adoptaron. En los epígrafes que siguen aparecerán algunas adscritas a sus respectivos defensores. El lector interesado puede consultar la bibliografía del final del artículo para completar la información.

2. Formulaciones. 1. La muchedumbre de fórmulas del principio de causalidad enunciadas en el curso de la historia con significación metafísica pueden catalogarse en conformidad con las cinco rúbricas siguientes:

a) En función de un concepto ya elaborado de efecto: *Todo efecto tiene una causa; No se da efecto sin causa.*

b) En función del movimiento: *Todo lo que se mueve, se mueve por otro; Todo móvil exige un motor; Todo lo que se hace tiene causa; Nada se produce sin causa; Nada se educe a sí mismo de la potencia al acto; Nada pasa del no ser al ser sin causa.*

c) En función del comienzo existencial: *Todo lo que comienza a existir, tiene una causa de su existencia; Lo que comienza es causado.*

d) En función de la contingencia: *Todo lo que es posible de ser y de no ser es causado; Todo ente contingente exige una causa; Lo que no es por sí, depende de una causa.*

e) En función de la estructura real: *Toda estructura exige una causa; Todo compuesto tiene causa.*

Podríamos continuar enunciando nuevas fórmulas. Sólo como prueba de la fecundidad de este último criterio agregamos lo siguiente. Si la estructura es índice de efectuación y la sección segunda de este volumen fue dedicada precisamente al examen de cinco estructuras reales, podemos decir: todo ente estructurado de esencia y existencia es causado; todo ente estructurado de materia y forma exige una causa; todo ente estructurado de sustancia y accidentes tiene que tener una causa; todo ente estructurado de cantidad y cualidad es causado, y todo ente estructurado de naturaleza y legalidad exige una causa. Y como tales estructuras se nos ofrecieron como exigencias explicativas de los interrogantes levantados sobre ciertos hechos de experiencia con alcance ontológico, puede expresarse lo mismo en esta forma: todo ente finito o perteneciente al orden universal del ser, todo ente limitado en la duración o inscrito en un orden específico, todo lo que se mueve, lo que ejerce una esencial actividad inesencial y, en fin, todo lo que en su dinamismo tendencial está ordenado, es, por estructurado, el efecto de una causa. Y teniendo en cuenta el «leit motiv» potencia-acto aparecido en las

[16] RAEYMAEKER, L. DE, *Filosofía del ser*, ya cit., pág. 376.

cinco estructuras ontológicas, diremos, con carácter general y cerrando este punto, que *todo ente estructurado de potencia y acto exige una causa.*

2. Con vistas a la fundamentación del principio de causalidad, debemos comentar aquí, aunque sea brevemente, tan variado repertorio de formulaciones. Dicen las de la primera rúbrica que «todo efecto tiene su causa». La verdad que expresa tiene tal carácter de absolutez y de rigor, que difícilmente puede ser puesta en tela de juicio. Sin embargo, en cuanto fórmula del principio de causalidad, es rechazada por no pocos. Expresando el efecto formalmente en relación a la causa eficiente no se dice con ella nada nuevo; es pura tautología, y no puede considerarse como expresión de ningún principio. Tales afirmaciones no le parecen a G. M. Manser completamente sólidas. «Puesto que la causa y el efecto son *realmente* diversos y no puede haber tautología en ninguna proposición cuyo sujeto y predicado expresen cosas realmente diversas, la objeción dista mucho de ser evidente. Además, el efecto no es el resultado de la causa eficiente sola, sino también de las otras tres causas. Además, al término «efecto» se puede dar, sencillamente, el sentido de 'devenido'» [17].

Por este último lado empalmamos con las fórmulas de la segunda rúbrica, apoyadas todas en el devenir. La primera de ellas —todo lo que se mueve, se mueve por otro— procede de Aristóteles, según se señaló, y fue utilizada por Santo Tomás como fundamento de la «primera y más manifiesta vía» para alcanzar la existencia de Dios. Aunque, ontológicamente interpretada, coincide enteramente con todas las demás de la misma serie, ha levantado una verdadera polvareda de objeciones, entre las cuales mencionaremos de nuevo las de Occam, el cardenal Pedro de Ailly y Nicolás de Autricuria. Los tomistas de mente suareciana suelen modificar su sentido expresándola así: todo lo que se mueve, se mueve *también* por otro, o transformándola en esta fórmula: *nullum ens a se ipso adaequate moveri.* Lo que en el fondo de este asunto se debate es el peligro de que se merme o se suprima la actividad propia del agente y se presuponga la predeterminación física [18]. Puede, sin embargo, sustituirse por cualquiera de las otras fórmulas, que tienen sobre ella la ventaja de manifestar inequívocamente lo que literalmente expresan. Por ejemplo, ésta: *todo lo que se hace, tiene causa.* Es la fórmula que prefieren Gredt, Manser, Geyser, Marc y tantos otros.

No andan lejos de ella las fórmulas de la tercera rúbrica. «Lo que comienza» está inscrito en el ámbito de «lo que se hace». No se concibe un comienzo sin un hacerse o producirse. No podría decirse otro tanto de la proposición inversa. Es cierto que todo lo que comienza es producido, pero puede concebirse algo producido sin comienzo. En el volumen siguiente de nuestro *Tratado* pondremos esto de relieve al ocuparnos de la posibilidad de la creación *ab aeterno.* Pero ya desde ahora debe decirse que la fórmula

17 *La esencia del tomismo,* ya cit., págs. 352-53.

18 Vid. DESCOQS, P., *Praelect. Theol. nat.,* I, págs. 290-93; y la contestación de MAQUART, F.-X., *Elementa philos,* t. III-II, pág. 297.

«lo que comienza a existir es causado», muy verdadera por cierto, no tiene toda la universalidad requerida, por no extenderse a todos los ámbitos a los que la causalidad debe extenderse.

Tales dominios coinciden, vistos desde la efectuación, con los de la contingencia. Por eso, muchos autores prefieren las fórmulas de la cuarta serie. Lo que ellas expresan —lo contingente es causado— es incontestablemente verdadero. Todo y sólo lo contingente es efectuado y, por ende, causado. De ahí las indudables ventajas de semejantes formulaciones. Sucede, empero, que la contingencia no es un hecho de experiencia inmediata. Trátase más bien de un atributo —extendido, desde luego, a todo el ámbito de lo finito— fundado en la composición, es decir, en la estructura[19]. Sabemos que lo contingente es efectuado en la medida en que se nos revela estructurado.

Por lo mismo, tienen mayor ventaja y ofrecen garantía más sólida las fórmulas de la última serie. Decían así: *todo compuesto tiene causa.* Su verdad se patentiza por la consideración de que la unión incondicionada, es decir, incausada de lo diverso, es imposible. La estructura de lo diverso exige una causa eficiente. La fórmula edificada sobre el hacerse y la levantada sobre la estructura son, pues, las que mejor cuadran a nuestro propósito. La primera, porque procede del concepto de causalidad que hemos venido desarrollando en toda esta sección; la última, porque está en congruencia con la ontología de lo finito, de que nos ocupamos en la sección segunda.

3. La validez metafísica del principio de causalidad. 1. El principio metafísico de causalidad no tiene la significación de un principio absolutamente primero. No debe, pues, contarse entre los primeros principios ontológicos con el mismo título que los de contradicción, de identidad, de razón suficiente y de conveniencia que examinamos más atrás ligados, respectivamente, a las propiedades trascendentales de la aliquidad, la unidad, la verdad y la unidad. Mientras éstos afectan al ente trascendental y, en consecuencia, se refieren a todo ente, el principio de causalidad afecta únicamente al ente efectuado. El ente en cuanto ente, lejos de ser causado, incluye a la causa de los entes que la tienen. El principio metafísico de causalidad presupone, juntamente con las nociones que explícitamente entran en su formulación, la noción universal del ente y los principios ontológicos como tales. Esto no quiere decir que se derive de ellos. Ni que carezca de importancia. Menos aún, que no goce de valor metafísico absoluto y pueda ser negado impunemente, es decir, sin caer en la contradicción. El principio de causalidad es directamente evidente para el metafísico. Conociendo los términos de la proposición en que se formula, se conoce inmediatamente la necesaria pertenencia del predicado al sujeto. Trátase de una proposición que corresponde a las que Santo Tomás llamaría, en seguimiento de Boecio, *per se notae apud sapientes tantum*[20]. La negación de semejantes proposiciones entraña la negación del

[19] Vid. *supra,* el artículo titulado «El constitutivo formal del ente finito».
[20] Vid. I, q. 2, a. 1.

sujeto y, en consecuencia, la caída en contradicción. Todo intento de demostración directa, tanto deductiva como inductiva, está abocado al fracaso. El principio metafísico de causalidad es un juicio analítico, directamente evidente por el solo análisis de sus términos, y únicamente demostrable por procedimiento indirecto, es decir, *ad absurdum*, en cuanto reductible al principio de contradicción. Tales son los puntos esenciales que vamos a desarrollar con la brevedad que la materia lo consienta.

2. Son muchos los autores que consideran el principio de causalidad como absolutamente independiente, y por lo mismo, tan primero, evidente e irreductible, como cualquiera otro. Esta opinión tuvo un egregio defensor en Leibniz: «Hay dos grandes principios de nuestros razonamientos: uno es el principio de contradicción, que hace ver que de dos proposiciones contradictorias, una es verdadera y la otra falsa; el otro principio es el de la razón determinante, que consiste en que jamás ocurre nada sin que haya una causa, o, al menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe eso de esta manera más bien que de otra» [21]. Replanteado el problema a principios del siglo XX, ha podido escribir J. Laminne: «Del mismo modo que nuestro espíritu está determinado a afirmar la distinción irreductible del ser y del no ser, así también lo está a afirmar que todo hecho tiene su razón, y esta necesidad subjetiva, que corresponde a la verdad objetiva de estos principios, no es otra cosa que su evidencia» [22]. Poco después relacionó los principios de causalidad y de identidad [23]. En esta misma línea se situaron varios autores más, como L. Fuetscher, P. Descoqs, J. de Vries, para quienes el principio de causalidad puede inclusive ser negado sin contradicción.

3. También son muchedumbre los autores que ensayan pruebas directas del principio de causalidad. Han seguido la vía inductiva, entre otros, Stuart Mill, Engert, Ostler, Becher y Geyser. La gran preocupación que este último pensador ha sentido por el principio de causalidad le ha llevado a utilizar el método fenomenológico. A la luz de la conciencia podemos observar el surgimiento de los actos de inteligencia y de voluntad. Reflexionando sobre ellos, percibimos el lazo existente entre la causa y el efecto o, por mejor decir, entre «comenzar a ser» y «ser causado». A la esencia de lo que comienza pertenece la relación de dependencia de una causa. Posiciones análogas han sostenido Herget, Santeler y Zimmermann.

Prefieren otros el camino de la deducción. Del principio de identidad derivan el de causalidad de una manera directa Riehl y Windelband, y a través del principio de razón suficiente, Garrigou-Lagrange y Jansen. Directamente del principio de razón suficiente lo derivan también Messer, A.

21 *Essais de Théodicée*, I, n. 44. Véanse las acotaciones que hicimos a este texto en el artículo sobre «La verdad y el principio de razón suficiente».

22 *Le principe de contradiction et le principe de causalité*, en «Revue Néoscolastique de Philosophie 19e année», 1912, pág. 482. Cit. por RAEYMAEKER, L., DE, *op. cit.* pág. 377.

23 Cfr. *Les principes d'identité et de causalité*, en ídem, 21e année, 1914.

Schneider y Franzelin. Finalmente, lo vinculan al de contradicción Nink y Droege.

Ya expresamos nuestro parecer declarando como abocada al fracaso toda prueba directa del principio de causalidad. En lo que se refiere a las demostraciones inductivas bastará advertir que suponen aquello mismo que pretenden probar, ya que toda inducción debe dar por supuesto el principio de causalidad. La circularidad se hace patente. Respecto a la derivación del principio de causalidad de cualquiera de los tres principios supremos mencionados estamos de acuerdo con Manser: «Éstos se refieren al ser indiferenciado como tal; aquél, al *devenir,* que es menos universal: «esse autem universalius est quam moveri» *(II c. G.,* c. 16). ¿Cómo he de poder yo derivar del ser indiferenciado el «devenir», lo «múltiple», si lo uno no tiene, esencialmente, nada que ver con lo otro?; «esse causatum non est de ratione entis simpliciter» y «non intrat in definitione entis» (I, q. 44, a. 1, ad 1)»[24].

4. Dependiente de los principios ontológicos superiores, pero no derivable de ellos, el principio de causalidad debe tener carácter analítico y ser directamente evidente para quienes conozcan los términos en que se enuncia. Por ello mismo deberá gozar de valor metafísico, esto es, absoluto, y nadie podrá negarlo sin contradicción. Es lo que nos queda por mostrar.

El principio de causalidad será analítico a este único título: que los juicios en que fue enunciado —«lo que se hace tiene causa» y «todo compuesto tiene causa»— lo sean. Un juicio se llama analítico cuando el predicado está incluido en la esencia del sujeto, de modo tan necesario que éste no pueda pensarse sin aquél. En nuestro caso, la relación de dependencia respecto de una causa debe ser exigida por la naturaleza misma del hacerse o componerse.

He aquí el análisis poniendo de relieve que todo lo que se hace requiere una causa. El hacerse o devenir contiene, ínsitos en su entraña significativa, dos elementos igualmente imprescindibles: potencia y acto. En su esencia misma, el devenir es el acto imperfecto, esto es, ligado a la potencia. La fórmula aristotélica definitoria del movimiento lo expresa así: acto del ente en potencia, en cuanto está en potencia[25]. Si se suprime el acto y queda sólo la potencia, no hay aún devenir. Si se suprime la potencia y dejamos el acto, no hay ya devenir. Transición al acto de lo que está en potencia, el hacerse no puede pensarse sin ambos ingredientes. Mas la potencia significa, respecto del acto, lo que todavía no es, mientras que el acto significa el ser efectivo. El hacerse mismo es un tránsito del no ser todavía al ser. ¿Cómo se realiza este tránsito? Únicamente pueden ensayarse dos posibilidades de explicación: el no ser se convierte en ser o por sí mismo, esto es, sin causa, o por otro, es decir, en virtud de una causa[26]. La primera parte

---

24 *La esencia del tomismo,* ya cit., pág. 368.

25 Cfr. *Física,* III, c. 1.

26 La disyuntiva es, en efecto, completa. «Por sí» se opone contradictoriamente a «por otro»; sólo aparentemente tiene un sentido positivo cuando, en realidad, significa

de la disyuntiva debe ser necesariamente eliminada. No hay ninguna razón para que lo que todavía no es devenga ser por sí mismo. Luego, debemos declarar verdadera la segunda parte: el no ser se convierte en ser por medio de otro, es decir, en virtud de una causa. Luego, todo lo que se hace requiere una causa.

También requiere una causa todo lo compuesto. Tomamos aquí la composición en un sentido amplio, equivalente a la estructuración. En el examen de las cinco estructuras metafísicas, que nos ocuparon la sección segunda de este volumen, quedó reiteradamente expresado que donde hay composición hay, al menos, dos elementos mutuamente referidos y ordenados, comportándose entre sí como lo determinable y lo determinante, es decir, como la potencia y el acto. Trátase, pues, de elementos no sólo distintos, sino también diversos, opuestos o contrapuestos. Y como *«diversa, inquantum huiusmodi, non faciunt unum»* [27], es necesario hacer apelación a un principio extrínseco, es decir, a una causa, para explicar la estructura del ente particular. La unión incausada de lo diverso es imposible. La composición o estructuración de elementos diversos sólo puede hacerse merced a alguna causa eficiente. En fórmula apretada y exacta ha podido decir Tomás de Aquino: *«omne compositum causam habet. Quae enim secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa»* [28].

Los análisis que preceden nos llevan de la mano al establecimiento de la evidencia inmediata del principio de causalidad. Un juicio es directamente evidente cuando su verdad se manifiesta por el mero análisis de sus conceptos. Y acabamos de ver que con sólo descender analíticamente en el concepto-sujeto de los juicios en que se expresa el principio de causalidad, examinando el juego de las nociones de potencia y acto, implicadas en «lo que se hace» y en «lo compuesto», se nos reveló la necesidad de una causa.

Con todo eso, a quien negara semejante necesidad y admitiera un hacerse o un estructurarse incausados, podría colocársele en el disparadero de la contradicción y la absurdez con el siguiente razonamiento. Hay en todo hacerse donación y recepción. Ello implica que nada puede hacerse a sí mismo. Se daría lo que recibe, y tendría lo que se da; poseería lo que adquiere y sería ya lo que deviene cuando debería no serlo para poder devenirlo. En una palabra: sería y no sería. Resulta igualmente fácil poner de relieve que la inmediata propiedad de lo compuesto es tener causa, de la que depende la unión.

BIBLIOGRAFÍA

Agréguense a los textos y estudios citados en el artículo las siguientes obras: R. Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son existence et sa nature,* 1915.—J. Hessen, *Das Kausalprinzip,* 1928. L. Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien,* 1930.—J. Geyser, *Das Gesetz der Ursache,* 1933.—J. M.ª Roig Gironella, *Investigaciones metafísicas,* 1948.

«no por otro». «Ser por sí» es ser sin dependencia de otro, es decir, incausado. De aquí que la expresión *«causa sui»* carezca de sentido; *causa* no debe suplantar a *ratio.*

27 *II c. Gentes,* c. 41.

28 I, q. 3, a. 7.

Capítulo IV

LA CAUSA FINAL

Artículo I.—La finalidad

1. Nociones y divisiones. 1. Con harta frecuencia se oponen las nociones de principio y fin. En la definición de causa entró la palabra principio. Si el fin es su opuesto, parece contradictorio hablar de causa final o de fin como causa. Sospechamos que la palabra «fin» puede ser tomada en dos acepciones diferentes. Es, por una parte, el término de la acción, lo producido por el agente, lo que ha resultado o se ha conseguido. Así considerado, el fin es un efecto, y no parece que pueda convenirle la propiedad de ser causa. Por otro lado, el fin es el término de una intención, lo perseguido por el agente, lo que se ha intentado o se ha pretendido. Así entendido, el fin ya no es un simple efecto determinado por el agente, sino más bien aquello por lo que el agente se determina a obrar; le conviene, en consecuencia, la índole de causa en cuanto, de alguna manera, es principio de la acción.

Esperamos no escandalizar a ningún lector si subrayamos aquí la posibilidad de una cierta coincidencia de lo que expresa la doble acepción de la palabra «fin». Y ¿por qué no habrían de anudarse el término de la operación y el principio de la misma, lo ejecutado y lo intentado, lo conseguido y lo pretendido? De Regnon se ha expresado así: «el término de una intención es una cosa que hay que realizar. Ahora bien, de una parte, realizar algo es lo propio de la causa eficiente: la operación llega a su fin cuando el efecto existe; el efecto realizado es la meta, el término, el fin de la operación. De otra parte, el ser realizado es precisamente el ser que hay que realizar, es decir, el término de la intención. Así, pues, la intención y la acción se juntan en un mismo término. De esta manera, el fin es el nudo entre el orden intencional y el orden efectivo, y, por consiguiente, pertenece a estos dos órdenes. En el orden efectivo, el fin es el remate de la operación, *finis in re;* pero ya previamente era en el orden intencional la *meta* de la operación, *finis in intentione.* Realizado, este fin es un «efecto», que reconoce una causa, ya que es obtenido por la operación; mientras ha de ser realizado,

es una «causa», porque determina la operación»[1]. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que el fin efecto, como tal, no es causa más que en tanto que, abstracción hecha de que sea término de la obra, el agente lo tome como término de su apetito y lo haga objeto de sus pretensiones. «La idea del fin como causa es subsidiaria de la de *pre-tensión*. El fin es algo que se pretende. Tal pretensión es previa a aquella otra tensión que se acaba en el efecto. El fin en tanto que causa es el principal determinante de una pretensión del agente, algo que solicita a éste, que le atrae. Antes de producir el fin-efecto, el agente es movido por el fin-causa. Y ésta es la razón por la que hay que afirmar que la causa final tiene primacía sobre las otras, ya que es naturalmente previa a la causa eficiente»[2].

Fue también Aristóteles quien primero se ocupó de definir la causa final. Dijo así: «el fin como causa es aquello por lo que algo se hace», τὸ οὗ ἕνεκα[3]. Esta definición merece aún ocupar nuestra atención. La expresión «por lo que» se refiere al motivo de la efección y no al motor o causa eficiente. Los latinos tradujeron a Aristóteles diciendo que la causa final es *id propter quod aliquid fit*, o también *id cuius gratia aliquid fit*. Las expresiones «*propter quod*» y «*cuius gratia*», de análoga significación, indican el peculiar modo de influir el ser propio del fin, y por el cual se especifica y diferencia del resto de las causas.

2. En el orden de los fines se da una extraordinaria complejidad que debemos, por lo menos, apuntar. La primera división que conviene registrar es la que distingue entre fin *objetivo*, fin *subjetivo* y fin *formal*.

Fin objetivo (*finis cuius gratia* o *finis qui*) es lo que se apetece, es decir, el objeto que mueve al agente a obrar y es término de la apetición. Fin subjetivo (*finis cui*) es el sujeto para quien se apetece algo y se intenta procurárselo. Fin formal (*finis quo*) es aquello en lo que se alcanza lo que se apetece, la posesión actual de lo que se intentaba.

El fin *cuius gratia* es siempre *fin-causa*. Se opone a él, según quedó señalado, el *fin-efecto*. Con ellos se relaciona la clásica distinción entre fin *del agente* (*finis operantis*) y el fin *de la obra* (*finis operis*). Éste es aquello a lo que la obra está ordenada por su misma naturaleza; aquél reside propiamente en la intención. Así, la limosna está de suyo ordenada a remediar la necesidad del prójimo, pero quien la practica puede buscar ser tenido por generoso. El simple fin-efecto o fin de la obra, en cuanto tal, no es causa. Sólo cuando es asumido por el agente puede entrar en el ámbito de la causalidad final. Si esto no acontece, el fin de la obra se convierte en simple medio. Así, el artefacto en cuya realización el artífice apetece únicamente el lucro, no es propiamente fin, sino un medio para alcanzar el fin. La distinción entre el fin y los medios se clarifica fácilmente. Mientras el fin se apetece por sí mismo, los medios sólo se apetecen por el fin. El fin encierra en sí y por sí bondad, y tiene, en consecuencia, razón de apetibilidad; los

1 *La métaphysique des causes*, 2.ª ed., París, 1906, págs. 367-68.
2 MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, ya cit., t. II, pág. 235.
3 *Met.*, lib., V, c. 2.

puros medios carecen en sí mismos de bondad, y son meros útiles, es decir, buenos únicamente por orden al fin que les comunica su bondad.

Desde el punto de vista de la intención, pueden los fines diversificarse de muy distintos modos. De aquí las nuevas subdivisiones del fin *cuius gratia*. Una misma acción puede tener diversos fines particulares. El valeroso combate de un soldado puede obedecer simultáneamente al cumplimiento del deber, al gusto que le proporciona la lucha y a la condecoración o al ascenso que pretende. Tales fines pueden darse simplemente coordinados. Cuando haya subordinación de uno a otro surge la distinción entre fin *principal* y fin *secundario*. Téngase en cuenta que el fin secundario no es puro medio, pues constituye un bien real, aunque accesorio, que lo hace apetecible por sí mismo. Tanto los fines secundarios como los principales pueden ser *mediatos* o no últimos y, en cuanto tales, subordinados al fin *último*. Éste puede tener ultimidad *absoluta* (fin último *simpliciter*) o sólo *relativa* a un orden determinado (fin último *secundum quid*).

2. La causalidad del fin. 1. Entramos ya en la explicación de la causalidad propia del fin. De la misma definición de causa final se sigue que el fin no mueve física o eficientemente, empujando, como el agente, sino atrayendo, como el objeto del amor. Mediante la atracción, la causa final mueve a la causa eficiente a producir alguna cosa. En el principio del movimiento debe ser colocado el deseo, el apetito o el amor. Nos decidimos a obrar al ser atraídos o solicitados por algo que se nos presenta como apetecible. Si esta atracción faltase, la acción sería imposible o carecería de sentido. «La psicopatología ha demostrado claramente que ciertas formas de depresión o impotencia para obrar (melancolía, psicastenias, neurastenias) tienen por causa primera una especie de incapacidad de presentar razones de obrar, es decir, fines u objetos deseables, en el campo de la conciencia»[4].

La razón del apetito ha de buscarse, en primer lugar, en el bien. Sólo lo que contiene bondad puede ser apetecible. De aquí que se haya hecho coincidir, muy frecuentemente, el fin con el bien. Lo cual es verdadero en el preciso sentido en que está dicho. La coincidencia va del fin al bien, y no necesariamente del bien al fin. Para que algo se constituya en fin tiene que encerrar bondad, pues, de lo contrario, no podría ser término del apetito. Mas no todo bien logra la categoría de fin. Puede expresarse esto mismo diciendo que el ámbito del bien es más extenso que el del fin. La sola presencia del bien útil, que caracteriza a los puros medios, basta para convencerse de ello. Si, pues, todo fin es un bien, pero no todo bien es fin, debe decirse que el fin y el bien coinciden cuando éste es capaz de terminar el apetito de un agente, es decir, cuando tiene virtualidades para atraer o finalizar y, en consecuencia, para mover, por el amor, a la causa eficiente a su propia operación. Con la advertencia de que no se trata necesariamente del

4 JOLIVET, R., *Tratado de filosofía*, III, *Metafísica*, trad. esp. de la 5.ª ed. francesa, por Leandro de Sesma. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pág. 283.

bien en su sentido absoluto y trascendental, sino simplemente del bien en cuanto conveniente para el agente, podemos concluir diciendo que la razón formal de la causalidad del fin, es decir, aquello que lo constituye como causa, es el bien apetecible.

2. Sin ánimo de corregir lo dicho, sino con propósito de aclararlo, nos apresuramos a decir que para el ejercicio de la causalidad final no basta que algo sea apetecible, sino debe ser de hecho apetecido. Esto último, empero, sólo tiene lugar a través de la aprehensión cognoscitiva. Sin un previo conocimiento nada puede ser deseado o amado. Es lo que reza el axioma: *nihil volitum nisi praecognitum*. El fin como causa sólo puede ser el fin conocido. Para poder obrar la causa eficiente debe percibir su fin y comprender su bien, debe tener conocimiento del término que quiere alcanzar. Todavía más: este conocimiento del fin debe tener jerarquía intelectual. No basta una aprehensión cualquiera; es necesario un conocimiento del fin como tal y de los medios propios para realizarlo. Pues bien, para conocer formalmente la bondad del fin y la congruencia de los medios se necesita una inteligencia. Toda ordenación a un fin implica una inteligencia: *intellectus est ordinare*.

Tendremos ocasión de estudiar más adelante los diversos tipos de ordenación a un fin. Pero ya desde ahora advertimos que las cosas que, careciendo de todo conocimiento o disponiendo únicamente de representaciones sensibles, producen, sin embargo, efectos determinados, no pueden dar por sí solas razón de la orientación de su actividad y postulan una inteligencia que ordene sus operaciones hacia sus términos respectivos. El problema que aquí queremos plantear se refiere a la función que desempeña el conocimiento requerido en la orientación a un fin para que éste se constituya en causa. Con independencia de que la orientación a un fin sea autónoma o impuesta o de que el conocimiento del fin se verifique por el propio agente que tiende hacia él o por quien le haya prescrito su natural inclinación, ¿qué función tiene el conocimiento en orden a la constitución de la causa final? Puesta así la cuestión, debe resolverse en el sentido siguiente:

El conocimiento es, por lo pronto, necesario para que el agente —insistimos: sea por sí mismo o determinado por otro— tienda al fin. Pero esta necesidad no entra en el reino de la causalidad y se queda en el ámbito de la condición. El fin no se constituye formalmente por el conocimiento, sino por la bondad, como más atrás se dijo, sin esperar rectificación. Lo que hace que el fin «tenga capacidad de orientación es su bondad, es decir, su apetibilidad, que le confiere su poder ser objeto de una pretensión, respecto a la cual la acción que el agente emite es un cierto medio o expediente. El conocimiento del fin es una condición necesaria para que éste se comporte como causa, porque no basta que sea algo apetecible, sino que es necesario que sea apetecido, para lo cual se exige que se esté comportando como un objeto de conocimiento» [5]. Conclúyase, pues, diciendo que el conocimiento del fin es la *conditio sine qua non* de la causalidad final.

---

[5] Millán Puelles, A., *op. cit.*, págs. 237-38.—Cfr. Suárez, *Disp. met.*, XXIII, s. 8.

3. Sospechamos que nuestros análisis no han logrado aún la meta definitiva. Acabamos de ganar que el conocimiento se comporta en relación con el fin por modo de condición. Antes habíamos logrado que la bondad lo constituía en causa capaz de finalizar o de atraer. El bien conocido es un aliciente. No es, empero, lo mismo ser causa que causar. A lo primero basta la capacidad, la virtud o el poder; para lo segundo se exige el ejercicio causal. Estamos ante la distinción surgida ya en el tratamiento de las otras causas. Es lo que diría la Escuela, distinguiendo entre el fin *in actu primo* (lo que puede finalizar) y el fin *in actu secundo* (lo que finaliza actualmente). Pues bien, mientras la sola bondad, en el sentido ya explicado, constituye el fin *in actu primo* y da cuenta de la causalidad en ese orden, necesitamos de la actual apetición para constituir el fin *in actu secundo* y comprender el ejercicio mismo de la causalidad final.

Esta actual apetición del bien es una verdadera causa, ya que hace que el agente obre, lo determina o mueve a la operación. Sin ella, ningún efecto se produciría, y merced a ella, actúa todo agente, como pondremos de relieve en el artículo siguiente. Cuando se la llama moción *metafísica*, no se quiere significar su irrealidad, sino simplemente contradistinguirla de la moción física propia de la causa eficiente, aunque, por otra parte, eficiencia y finalidad se dan inseparablemente unidas, hasta el punto de que su respectiva legalidad no hace otra cosa que enunciar dos aspectos de la misma actividad causal. Pasemos ya a estudiar la ley de la finalidad rigiendo el orbe entero de la eficiencia.

BIBLIOGRAFÍA

J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 1871.—P. Janet, *Les causes finales*, 1882.—O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907.—T. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquin*, 1912.—R. Eisler, *Der Zweck. Seine Bedeutung in der Natur und Kultur*, 1914.—J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1926; trad. esp., 1959.—J. Seiler, *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez*, 1936.—Agréguense los textos y obras citados en las notas del artículo y demás tratados de ontología.

Artículo II.—El principio de finalidad

1. Historia. 1. Aunque la finalidad se da en estrecha conexión con la eficiencia, según registramos al terminar el artículo anterior, y, propiamente, no hay finalidad sin eficiencia, ni eficiencia sin finalidad, ha sido frecuente, a lo largo de la historia, separarlas y hasta exclusivizarlas en las explicaciones científicas. Se han dado, en efecto, dos modos de explicación, basado uno en causas eficientes y fundado otro en causas finales. Se ha contrapuesto, inclusive, a una explicación eficientista otra finalista o teleológica. Hasta podemos encontrar reservado para el primer tipo de ex-

plicación científica el nombre de «causalismo», como si el finalismo o teleologismo nada tuviera que ver con la causalidad. Y cuando la causa eficiente se la interpreta desde su exclusiva perspectiva mecánica, la oposición se establece entre mecanicismo y finalismo. Como ha señalado J. Ferrater Mora, «tales oposiciones han sido usadas con gran frecuencia en la interpretación de sistemas filosóficos: los sistemas de Anaxágoras, Platón, Aristóteles, escolásticos, etc., considerados como teleologistas, han sido contrapuestos a los sistemas de Demócrito, Descartes, Spinoza, considerados como causalistas y, a veces, mecanicistas. Además, ciertos otros sistemas (como los de Leibniz y Lotze) han sido interpretados como ensayos de acordar el causalismo y el teleologismo, por cuanto han admitido una teleología interna, es decir, una finalidad residente en el mismo encadenamiento causal de todos los hechos» [6].

2. La filosofía griega y la helenísticorromana, sin negar la existencia de causas eficientes, han aceptado, en general, la finalidad y la han empleado en la elaboración de sus sistemas. Debemos citar especialmente a Anaxágoras, Sócrates, Platón y, sobre todo, a Aristóteles. Son también marcadamente teleológicos los sistemas de los estoicos y de los neoplatónicos. Constituyen excepción, por destacarse como mecanicistas, los sistemas de Empédocles, Demócrito y Epicuro.

Los escolásticos medievales, con rara unanimidad, enseñaron el finalismo hasta tal punto, que un autor como Suárez ha podido escribir: «Hoc est receptum dogma et quasi primum principium in philosophia et theologia» [7]. Sin embargo, esta constante y unánime enseñanza tiene también sus excepciones en los mismos pensadores escolásticos, que pusieron en tela de juicio o negaron abiertamente el principio metafísico de causalidad eficiente. Occam, en efecto, dudó de ciertas implicaciones del principio de finalidad, como la que vincula la causa final con la inteligencia que, instituyendo la naturaleza de las cosas, ordene la actividad a fines determinados. Y N. de Autricuria criticó también sin paliativos la finalidad y su principio.

3. Pero donde la oposición al principio de finalidad se ha hecho más viva ha sido en el marco de la filosofía moderna y contemporánea, sin que, por otra parte, hayan faltado numerosos partidarios y defensores. Dos formas capitales de mecanicismo debemos registrar aquí: el *geométrico*, de Descartes y Espinosa, y el *evolucionista*, de Spencer y Darwin.

Reducida la esencia de los cuerpos a su propiedad fundamental, es decir, a la extensión, se construye por el cartesianismo una física puramente geométrica. El movimiento, cuya cantidad permanece constante en el sistema cerrado del mundo, se explica adecuadamente por la causalidad eficiente reducida a la categoría de causa motora. No es que se niegue la existencia de un orden en los movimientos de los seres del mundo organizados

6 *Diccionario de Filosofía*, 4.ª ed., Buenos Aires, 1958, pág. 1308, col. 2.
7 *Disp. met.*, XXIII, s. 1, n. 7; cit. por ITURRIOZ, J., *op. cit.*, n. 729, b.

en cosmos, ni que tal orden tenga una causa. Lo que sucede es que el orden mismo se le encuentra fácticamente constituido con entera independencia de toda tendencia final y aparece en los entes móviles como un resultado accidental de la causa que transmite el movimiento. Dada, pues, la materia eterna o supuesto el primer «papirotazo» que puso en marcha la máquina del mundo, el acontecer se explica por causas motoras sujetas a las leyes mecánicas. La finalidad interna de las cosas se confunde con la causalidad motora, mecánicamente determinada. «Ante el problema de la finalidad general, trascendente, Descartes adopta una actitud francamente nominalista. Dios es espíritu y voluntad. Por tanto, al crear, se propone un fin. Eso es cierto. Mas, ¿qué puedo yo conocer de las intenciones o de las decisiones divinas? Lo que Dios haya revelado formalmente de ellas o lo que se manifieste —como resultados— en cada uno de los hechos, sensibles o espirituales, que puedo percibir por intuición. Pero mis intuiciones, fragmentarias, rigurosamente delimitadas por los objetos inmediatos, me hacen saber lo que es, no lo que *debe* ser; me hacen saber el hecho, no la tendencia» [8]. En definitiva, la finalidad debe quedar enteramente marginada en el sistema cartesiano.

En la misma línea del cartesianismo, Espinosa da un paso más y rechaza decididamente el principio de finalidad y las causas finales mismas. De la única sustancia que es Dios en identidad metafísica con la naturaleza impersonal del universo —*Deus, sive substantia, sive natura*— se deriva toda realidad y todo fenómeno. Por lo mismo, de nuestro concepto de Dios se deduce, mediante un orden rigurosamente matemático, paralelo a la concatenación causal eficiente, todo el sistema filosófico. El pensamiento teleológico comete una serie de dislates, algunos de los cuales es preciso denunciar. No advierte que los fines se identifican con nuestros deseos, ni que éstos, lejos de ser determinados por los bienes, los determinan y definen (no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque las deseamos). También ignora que la determinación de nuestros actos por el deseo es causal, ya que el deseo, expresión de la naturaleza misma del ser, ha de entenderse como una causa eficiente, originada, a su vez, por otras. El hecho de tender hacia un fin, no tiene especificidad alguna, y es perfectamente asimilable al encadenamiento de causas y efectos, quedando convertido en un simple momento del proceso general eficientista. Se concibe fácilmente el hecho y la modalidad de la acción causal eficiente, puesto que el agente existe de antemano y está provisto de una naturaleza determinada. Resulta, empero, incomprensible el ejercicio de la causalidad final, ya que el fin no existe con anterioridad a su realización. El teleologismo no advierte que al pretender hacer del fin una causa, invierte el orden de la naturaleza, poniendo primero lo que es último, colocando en el punto de partida del proceso lo que sólo puede encontrarse en la meta de llegada. Finalmente —y esto es ya una irreverencia—, suprime la excelencia de Dios obligándole a actuar por fines.

---

8 MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, cuaderno II, trad. ya cit., pág. 86.

La crítica del mecanicismo geométrico en la explicación de los movimientos de los seres fue hecha, desde los mismos supuestos cartesianos, por Leibniz. Tras haber puesto fuera de lugar la aserción cartesiana de la constante universal puesta en la cantidad de movimiento y haberla sustituido por la fuerza viva, lleva el peso de su consideración crítica a la *contingencia del orden*. La necesidad de las leyes que rigen el acontecer en la naturaleza y determinan el orden establecido, no es obstáculo para que concibamos la posibilidad absoluta de otro orden, y hasta de innumerables órdenes, que de hecho no tendrán realización. La existencia de *este* orden, y no de otro cualquiera entre los posibles, sólo es explicable apelando a una inteligencia que hiciese la elección en conformidad con el principio de lo mejor (Dios ha creado y ordenado el mejor de los mundos posibles). En el siguiente texto, tras expresar su disconformidad con los cartesianos, nos ofrece Leibniz su propio pensamiento sobre el problema que se discute: «es evidente que por la sola consideración de las causas eficientes, o de la materia, no se puede dar razón de las leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo, y una parte de las cuales ha sido descubierta por mí mismo. Mas he encontrado que es preciso recurrir también a las causas finales y que estas leyes no dependen del principio de necesidad, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del principio de conveniencia, es decir, de la elección de la sabiduría».

Antes de entrar en la exposición de la segunda forma fundamental del mecanicismo, y con objeto de seguir más de cerca el real despliegue histórico de las ideas, diremos aquí unas palabras sobre la peculiar posición adoptada por Kant ante el problema que nos ocupa. Acabamos de ver que, contra el mecanicismo geométrico, Leibniz hizo reparar en la contingencia del orden. Kant, al hacerse cargo del problema, lo lleva a una dimensión análoga, para analizar, más cerca de lo entitativo que de lo operativo, la relación del orden a la causa de que procede y preguntarse si exige una causa inteligente e infinita. Pero ello le hace replantear la cuestión de la finalidad misma, a la que habrá de dedicar buena parte de su tercera obra capital, la *Crítica de Juicio*. Y ésa es precisamente la cuestión que en este momento nos interesa. Para Kant, la finalidad no es, como la eficiencia (causalidad), una categoría o concepto puro del entendimiento con valor objetivo asegurado para las cosas de experiencia, ni una forma o idea de la razón pura. La finalidad hay que insertarla en el ámbito del Juicio, la facultad de juzgar o de estimar que, trascendiendo del juicio como operación del entendimiento, Kant coloca al lado de la razón pura especulativa y práctica. Es el principio *a priori* del Juicio en su función reflexiva. Hay dos clases de finalidad: una que se puede llamar «objetiva», porque mira a los objetos de la naturaleza, y otra que lleva el nombre de «subjetiva», porque se refiere inmediatamente a las facultades representativas. Paralelamente hay dos clases de juicios reflexivos: el juicio *teleológico* y el juicio *estético*. Sólo del primero nos interesa ocuparnos aquí. Kant hace del juicio teleológico una crítica y una dialéctica. Con la crítica del juicio teleológico pretende Kant presentar la finalidad como una síntesis de lo natural (mecánico)

y lo moral (libre) y establecer el sistema de los fines hasta llegar al hombre, verdadero propósito último de toda la naturaleza. Con la dialéctica del juicio teleológico se supera la antinomia, insoluble para fatalistas (idealismo) y teístas (realismo), según la cual, toda producción natural obedece a leyes puramente mecánicas y ninguna producción natural puede explicarse por leyes puramente mecánicas. La distinción entre conocer y estimar es fundamental para poder unir en el hombre el principio del mecanismo universal con el principio teleológico de la naturaleza. El juicio teleológico se aplica, en efecto, a los organismos y, por extensión, a la naturaleza entera. Puede ésta estimarse *como si* obrara en conformidad con determinados fines o *como si* las partes se coordinasen en el todo en obediencia a un fin. El juicio teleológico, como todo juicio reflejo, tiene mero valor *regulativo:* se comporta *como si* en la naturaleza hubiese, trascendiendo de la determinación mecánica, una finalidad activa ínsita en su misma entraña. Ir más allá de este valor regulativo y explicar el orden de las cosas por una constitutiva finalidad intencional representa una proyección injustificada de nuestra propia intencionalidad. La representación teleológica carece de validez cognoscitiva y de práctica utilidad. Ni aumenta nuestro conocimiento teórico ni postula nuevas exigencias prácticas.

Supuesta la destrucción por el mecanicismo cartesiano de la finalidad que muestran los «móviles», el evolucionismo pretenderá destruir también la finalidad de los «motores». Con Darwin y Spencer, en efecto, el evolucionismo declarará inexistente la finalidad en el reino de la vida. La lucha por la vida y la adaptación al medio determinan la selección natural de los vivientes y la perfectiva evolución de las especies. El efecto es siempre un *resultado* de causas eficientes rigurosamente determinadas, y nunca la consecución de un fin propuesto. Se pretende así haber borrado la finalidad en el obrar de los seres vivos. Puras fuerzas, mecánicamente interpretadas, los impulsan por la ruta de la evolución perfectiva.

Lo que Leibniz hizo con el mecanicismo geométrico de Descartes hará Bergson con el evolucionismo mecánico de Spencer: superarlo desde dentro. Instalado en la misma hipótesis de la evolución, tras haber mostrado que el mecanicismo no evolucionista es incapaz de resolver los problemas que plantea el obrar de los seres vivos, pone de relieve las exigencias de una finalidad intrínseca y supera la concepción mecanicista del fin como puro resultado. Un solo hecho bastará a Bergson para mostrar la inconsistencia del evolucionismo mecánico; en presencia de las mismas condiciones exteriores dos líneas evolutivas divergentes llegan a idéntico resultado, mientras que dos líneas paralelas alcanzan resultados diferentes.

Bergson, empero, tanto reparó en la finalidad inmanente, que se quedó en ella, y hubo de explicar la evolución por la sola eficacia de las condiciones esenciales interiores, rechazando no sólo el influjo causal eficiente de las condiciones existenciales exteriores, sino también las causas finales mismas. Es curiosa en extremo su actitud ante la finalidad. Sin atender a la relación entre finalidad e inteligencia, que la Escuela había puesto de relieve, y sin reparar en la meta alcanzada en la investigación de nuestro pro-

blema, inclusive por compatriotas suyos, como Janet, Ravaisson, Renouvier, Lachelier, Boutroux, Hamelin, etc., se dispone a rechazar el finalismo tan radicalmente como el mecanicismo. Entiende Bergson que ambas explicaciones tienen a su base la misma concepción de la realidad como ya *dada* de una vez para siempre. Difieren únicamente en la perspectiva temporal elegida. Para el mecanicismo, la realidad se halla dada por el pasado; para el finalismo, por el futuro. La doctrina de la finalidad —viene a decir Bergson— implica que los seres realizan un programa ya trazado. Como en la hipótesis mecanicista, se supone aquí que todo está dado. El finalismo es un mecanicismo al revés. Se inspira en su mismo postulado, con la diferencia de que pone delante de nosotros la luz que nos guía, en vez de colocarla detrás. Sustituye la impulsión del pasado por la atracción del porvenir [9].

Otros muchos pensadores son igualmente partidarios de una pura finalidad inmanente. Entre los grandes maestros conviene recordar los nombres de Hegel y de Schopenhauer. En el coro de los pequeños cantores podemos citar a Le Roy, Renan, Richet, Goblot, Eisler. Entre unos y otros mencionaremos como defensores de la finalidad a E. von Hartmann, Paulsen, Wundt, Dilthey, Eucken, Driesch, Blondel, Le Senne, Lavelle, Ruyer... Tras la cita conjunta de los pensadores escolásticos contemporáneos, que han tenido que poner sobre este punto tantas cosas en su lugar, cerramos esta breve exposición histórica mencionando a N. Hartmann. Contrapone la finalidad, que es una categoría del entendimiento, a la causalidad, que pertenece a la realidad misma del acontecer natural. Distingue dos tipos fundamentales de finalidad, según la esfera en que se encuentran: la finalidad como causa final, de que debe ocuparse la ontología, y la finalidad como propósito del agente moral, que pertenece a la ética. También debemos a Hartmann una clarificación de las formas de pensar teleológicas que se han dado en la historia: la teleología de los procesos, de los tipos y del todo. La primera procede de Aristóteles, intenta averiguar el *para qué,* y se refiere a la estructura causal del mundo, libre de las fantasías en que las otras dos están frecuentemente envueltas.

2. Formulación. 1. El principio de finalidad ha sido enunciado de muy distintos modos. La fórmula más corriente, y también más exacta y rigurosa, es ésta: *todo agente obra por un fin.* La estrecha conexión de la finalidad con la eficiencia, tal como pusimos de relieve más atrás, se manifiesta en ella. Es una abreviatura de la formulación hecha por Santo Tomás mencionando expresamente la necesaria apelación de la eficiencia a la finalidad, es decir, la intrínseca necesidad que tiene todo agente de obrar por fines: «*Omnia agentia necesse est agere propter finem*» [10].

Iniciando el tránsito desde el platillo del agente hacia la vertiente de la obra, tenemos la fórmula: *todo lo que se hace, se hace por un fin.* Y car-

[9] Cfr. *L'Évolution créatrice,* c. 1.
[10] I-II, q. 1, a. 2.

gando el potencial expresamente sobre la obra, se ha dicho: *toda obra es por un fin.* Y como la obra es el efecto del operante, también se ha dado esta fórmula, oscura y desconcertante, pero en el fondo idéntica a las anteriores: *todo efecto es por un fin.*

Puestos ya en esta ruta, podemos dar un paso más. El efecto puede ser considerado en la línea de su efectuación —*in fieri*—, pero también como efectuado —*in facto esse*—, y tendremos entonces otras fórmulas semejantes a éstas: *lo que existe contingentemente tiene causa final,* o *el contingente tiene un fin,* o *todo compuesto tiene un fin.*

Nada grave tenemos que objetar contra estas fórmulas, a no ser el prurito que manifiestan del paralelismo con el principio de causalidad, lo que implica una restricción en la finalidad que tal vez no esté justificada. Mientras permanezcan en ese plano de predicamentalidad y se refieran exclusivamente a los entes particulares, es decir, efectuados, pueden mantenerse en la verdad. Las que resultan absolutamente impropias y radicalmente falsas son las fórmulas con apoyatura entitativa en el orden trascendental. Éstas, por ejemplo: *todo tiene un fin,* o *todo ente tiene causa final.*

2. Esto, empero, no significa que pretendamos restar universalidad al principio de finalidad. No se lo quitamos en sus aplicaciones ni en su formulación. Por restringirla, no nos satisfacen enteramente las fórmulas del segundo punto, y menos aún de las del tercero. Sólo la primera fórmula, y la más explícita de Santo Tomás, están inmunes de reparos. Resulta curioso en extremo considerar la universalidad sin restricción del principio de finalidad comparada con la restringida extensión del de causalidad eficiente, manteniéndose, empero, el fin en estrecha vinculación con la eficiencia. Todo se explica, sin embargo. El sujeto del principio de causalidad es lo que se hace, lo contingente, lo estructurado o compuesto: no alcanza la trascendentalidad del ser y se queda en el ámbito predicamental. Pero el predicado nos remite a una causa, es decir, a un agente o a una eficiencia que es perfección trascendental y, por tanto, atribuible a todos los géneros del ente. El sujeto del principio de finalidad es precisamente el agente, es decir, el ente activo, y de la actividad predicamos el fin. Y tal es la razón que, vinculada la finalidad a la eficiencia, pero midiéndose la extensión de los principios por la del sujeto, el principio de finalidad trasciende en universalidad al de causalidad. No sólo obran por un fin los entes previamente efectuados, sino todos los agentes, cualquiera que sea su naturaleza y el género de entidad que les caracterice.

Mas esto tampoco puede significar la inclusión del principio de finalidad entre los primeros principios ontológicos. Es, como el de causalidad, un principio dependiente de otros más altos, y sólo rige en el dominio operativo. Por este lado, aparece una nueva situación paradójica que nos lleva a reconocer la menor universalidad de la finalidad y la mayor amplitud del principio de causalidad. Ya dijimos que la fórmula «todo tiene un fin» era impropia e inexacta. Agregamos ahora que en nuestro mundo cosmológico, en el que la materia introduce indeterminación, hay muchos hechos que

tienen causa sin tener fin y muchas acciones que carecen de sentido. La impropiedad e inexactitud de la fórmula «todo ente tiene causa final» no radica sólo en la posibilidad de que haya algún ente incausado (Dios), sino también en ese tránsito no legitimado del orden operativo al entitativo. El principio de finalidad se aplica únicamente a los agentes como tales. Si se lleva sobre el ente activo, habrá de ser considerado éste precisamente en cuanto activo.

3. Su valor metafísico. 1. Tomamos, pues, como fórmula típica del principio de finalidad la que enunciamos así: *todo agente obra por un fin.* Para mostrar mejor su validez metafísica, comenzaremos por explicar su contenido. Llevamos la explicación sobre sus dos momentos capitales: la diversidad de los agentes con su correspondiente clasificación y los distintos modos respectivos de obrar por un fin.

La inmensa muchedumbre de los agentes fue distribuida por Suárez en tres órdenes bien distintos: el agente intelectual increado (Dios), los agentes intelectuales creados (ángeles y hombres) y los agentes naturales, carentes de entendimiento (los animales, que tienen conocimiento y apetito sensitivos, y todos los demás agentes)[11]. La consideración de los agentes angélicos no pertenece a la metafísica. El tratamiento del primero y supremo agente que es Dios tampoco corresponde al nivel en que nos encontramos. Mas como vendrá sugerido y hasta exigido por la ordenación a un fin de los demás, algo anticiparemos sobre él, aunque lo que digamos quede en una dimensión de provisionalidad, en espera de la confirmación y la ampliación reservadas al volumen siguiente de este *Tratado.* En el tercer orden registrado, y tomado unitariamente por Suárez, distinguiremos dos órdenes perfectamente definidos.

Así, pues, clasificamos los agentes que obran por un fin en tres grupos, según posean conocimiento intelectual, mero conocimiento sensible o carezcan de todo conocimiento. Ahora bien, cada ente obra según es. La actividad, que sigue al ser, debe guardar congruencia con la peculiar modalidad de su naturaleza. El axioma de la Escuela encierra verdad: *operari sequitur esse et modus operandi modum essendi.* De ahí que la determinación por la que los agentes tienden hacia un fin, se diversifique triplemente. El agente intelectual obra con conocimiento de causa, dirigiéndose por sí mismo al fin que le solicita. Es el caso del hombre: conoce aquello que es fin y la razón del fin. Por eso se dice que el hombre obra por un fin *formaliter.* El agente que carece de entendimiento pero es capaz de conocimiento sensible, como el animal, puede conocer la cosa que es fin, aunque no alcanza

11 «Distinguamus tria agentia propter finem: Primum et supremum est intellectuale agens increatum, quod est solus Deus. In secundo ac medio ordine sunt agentia intellectualia creata: inter quae nobis notiores sunt homines, et ideo de illis semper loquemur, quamvis eadem ratio sit de intelligentiis creatis. In tertio et infimo ordine sunt agentia naturalia, seu intellectu carentia, quamvis inter ea nonnulla sit differentia eorum quae sensum et appetitum habent et reliquorum» *(Disp. met.,* XXIII, s. 1, n. 8).

la razón de finalidad que en ella hay. Se dirá, pues, que el animal obra por un fin *materialiter*. Finalmente, el agente que carece de todo conocimiento procede de un modo totalmente inconsciente y es dirigido al fin por la ordenación o inclinación inscrita en su naturaleza. Es el caso del vegetal y el mineral, que obran por un fin *exsecutive tantum*[12].

La orientación a un fin de todos los agentes que carecen de conocimiento intelectual nos sugiere la existencia de un primer agente que haya inscrito en las respectivas naturalezas dicha orientación. A poco que reflexionemos, lo sugiere también el acto humano. No se explica éste en toda su hondura metafísica con la exclusiva apelación al hombre. Es cierto que la ordenación de los actos encaminados a la consecución de un fin, con dominio sobre ellos expresado en el hombre por el libre albedrío, se explica por la humana inteligencia, que conoce la razón del fin, y por la voluntad humana, que lo apetece como bien. Mientras el astro —según ha podido decirse— cumple en la jaula de hierro de su órbita las leyes del determinismo físico, y el animal pasa como dormido en la cuna de su propia trayectoria vital, dando exacto cumplimiento a las leyes del determinismo biológico, el hombre no es mero ejecutor de una melodía vital, sino también compositor de la melodía que ejecuta. El hombre es un ser que proyecta primero y pone en ejecución después un programa de vida. La acción del entendimiento y de la voluntad pueden explicar la redacción y la ejecución del programa en cuanto el primero está ordenado al ser inteligible y la segunda al bien. Pero, ¿quién orienta a una y otra facultad hacia su respectivo objeto? Esta orientación u ordenación es también un hecho necesitado de explicación metafísica. Mudables y defectibles, estas facultades humanas sugieren también un ser activo, inteligente y volente que explique su respectiva orientación hacia el fin[13].

Se comprende fácilmente que el modo de obrar por un fin, característico del primer agente, sea absolutamente distinto del de los otros tres tipos de agentes que tenemos registrados. En el volumen siguiente de nuestro *Tratado de Metafísica* examinaremos esta cuestión con todo detenimiento al

---

12 Santo Tomás se ha expresado así: «Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen, considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut se ipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit ad finem. Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur» (I-II, q. 1, a. 2).

13 «Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere, sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana; quia haec mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia, reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium» (I, q. 2, a. 3, ad. 2).

ocuparnos de las operaciones divinas. Baste anticipar aquí que al primer agente no le compete obrar por la adquisición de algún fin. Dios, obrando, intenta únicamente comunicar su perfección, es decir, su bondad. «Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem quae est eius bonitas» [14]. Lejos de ser solicitado el amor de Dios por la bondad de las cosas, es ésta la que resulta creada e infundida en ellas por el amor divino. *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* [15]. Mas esto no significa que no haya razón alguna del querer divino. Dios quiere que los medios estén ordenados al fin, y el fin es, entonces, la razón de querer los medios; quiere también que el bien particular se ordene al bien común, y éste es razón de querer aquél. En definitiva, la bondad divina es la razón de que Dios quiera las cosas distintas de sí; supuesto eso, el bien del universo es, a su vez, la razón de que Dios quiera los bienes particulares que aquél contiene, etcétera.

2. Abordemos ya la cuestión de la validez metafísica del principio según el cual todo agente obra por un fin. Podemos ya ser breves. Las páginas anteriores estaban ordenadas (como no habrá pasado desapercibido a ningún lector) a la patentización de la evidencia del principio de finalidad. Sucede a este principio lo mismo que al de causalidad: es evidente en sí mismo y se demuestra por el absurdo. Nuestra argumentación podría recorrer uno tras otro los cuatro tipos de agentes que quedaron registrados: Dios, el hombre, el animal y el carente de todo conocimiento. Puede el lector ensayar las demostraciones correspondientes sobre la base de los distintos modos analizados de obrar por un fin. Por nuestra parte, preferimos dar una prueba global. Hela aquí, tomada de Santo Tomás: «Si el agente no tendiese a un efecto determinado, todos le serían indiferentes. Mas lo que es indiferente a varias cosas no hace una de ellas en vez de otra... Sería, por lo tanto, imposible que actuara. Todo agente tiende, pues, a algún efecto determinado, que se dice su fin» [16].

Para rechazar esta conclusión habría que declarar a la causa eficiente y a la misma actividad totalmente independientes de su fin. Pero, en tal caso. la actividad y la naturaleza del agente, de donde brota, serían indeterminadas. Y como toda realidad, para existir, debe estar determinada, se daría el absurdo de que el agente y su actividad serían y no serían. No. El influjo del fin sobre la actividad del agente, y mediante ella, sobre el efecto, es esencial a la causalidad eficiente. Todo agente obra necesariamente por un fin.

* * *

---

14 I, q. 44, a. 4.

15 I, q. 20, a. 2.

16 «Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius» *(III, c. G.,* c. 2).

Concluimos ya el capítulo y, con él, el volumen dedicado a la ontología. A todo lo largo y lo ancho de su tratamiento hemos sido remitidos a un mundo superior al nuestro. Ocupándonos del ente trascendental, rozábamos de continuo la trascendencia. Analizando el ente particular en su ser quíntuplemente estructurado, se nos reveló efectuado. Y acabamos de ver, estudiando la dinamicidad del ente, que las causas material y formal apelan a la eficiente como ésta exige la final, la cual, a su vez, nos orienta hacia un agente primero que obre en todo operante. Cerramos, pues, la ontología y nos disponemos al tratamiento de la nueva perspectiva que llenará el volumen correspondiente a la teología natural.

BIBLIOGRAFIA

P. Ragnisco, *La teleologie nella filosofia greca e moderna*, 1884.—F. Erhardt, *Mechanismus und Teleologie*, 1890.—C. Pekel-Haring, *Kants Teleologie*, 1916.—J. Zaragüeta, *El principio de finalidad en el estado actual de la ciencia*, 1929.—R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, 1932; trad. esp., 1949.—E. Bünning, *Mechanismus, Vitalismus und Teleologie*, 1932.—J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, 1934.—S. del Boca, *Finalismo e necesità in Leibniz*, 1936.—N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, 1951.—R. Ruyer, *Néo-finalisme*, 1952.—Añádanse los tratados o cursos de ontología.

INDICES

INDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL

CUESTIONES PROEMIALES

ARTÍCULO I.—LA ONTOLOGÍA Y SU LUGAR EN LA METAFÍSICA

ARTÍCULO II.—EL DATO INICIAL DE LA METAFÍSICA

ARTÍCULO III.—EL CONTENIDO DE LA ONTOLOGÍA

SECCIÓN PRIMERA

EL ENTE TRASCENDENTAL

CAPÍTULO PRIMERO

EXISTENCIA DEL ENTE TRASCENDENTAL

ARTÍCULO ÚNICO.—DETERMINACIÓN EXISTENCIAL DEL ENTE EN CUANTO ENTE

CAPÍTULO II

NATURALEZA DEL ENTE TRASCENDENTAL

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES DEL ENTE EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

ARTÍCULO II.—LAS CONCEPCIONES ESCOLÁSTICAS DEL ENTE

Artículo III.—Las concepciones del ente en la filosofía moderna

Artículo IV.—La naturaleza del ente metafísico.

Capítulo III

LAS PROPIEDADES DEL ENTE Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Artículo I.—Las propiedades trascendentales en general

Artículo II.—La aliquidad y el principio de contradicción

Artículo III.—La unidad y el principio de identidad

ARTÍCULO IV.—LA VERDAD Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE

Págs.

ARTÍCULO V.—LA BONDAD Y EL PRINCIPIO DE CONVENIENCIA

CAPÍTULO IV

LA CONTRACCIÓN DEL ENTE A SUS INFERIORES

ARTÍCULO I.—LA TRASCENDENTALIDAD DEL ENTE

ARTÍCULO II.—LA ANALOGÍA DEL ENTE

SECCIÓN SEGUNDA

LAS ESTRUCTURAS METAFÍSICAS DEL ENTE PARTICULAR

CAPÍTULO PRIMERO

LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

ARTÍCULO I.—EL ENTE FINITO

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: ESENCIALISMO Y EXISTENCIALISMO

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA ENTITATIVA

ARTÍCULO IV.—NATURALEZA DE LA ESTRUCTURA DE ESENCIA Y EXISTENCIA

CAPÍTULO III

LA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

ARTÍCULO I.—EL ENTE MÓVIL

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: EL SUSTANCIALISMO Y EL ACCIDENTALISMO

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

ARTÍCULO IV.—ESENCIA DE LA ESTRUCTURA DE SUSTANCIA Y ACCIDENTES

ARTÍCULO V.—EL CONCEPTO DE SUSTANCIA

ARTÍCULO VI.—LA SUSTANCIA SINGULAR

ARTÍCULO VII.—LA SUSTANCIA INDIVIDUAL

ARTÍCULO VIII.—DETERMINACIÓN ESENCIAL DEL ACCIDENTE

CAPÍTULO IV

LA ESTRUCTURA DE CANTIDAD Y CUALIDAD

ARTÍCULO I.—EL ENTE ACTIVO

ARTÍCULO II.—DOS POSICIONES INSUFICIENTES: CUANTITATIVISMO Y CUALITATIVISMO

Artículo III.—Existencia de una estructura de cantidad y cualidad

Artículo IV.—Naturaleza de la estructura de cantidad y cualidad

Artículo V.—El sistema de los accidentes

Capítulo V

LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

Artículo I.—El ente tendencialmente ordenado

Artículo II.—Dos posiciones insuficientes: el naturalismo y el historicismo

ARTÍCULO III.—EXISTENCIA DE UNA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

ARTÍCULO IV.—LA ESENCIA DE LA ESTRUCTURA DE NATURALEZA Y LEGALIDAD

SECCIÓN TERCERA

LA CAUSALIDAD DEL ENTE

CAPÍTULO PRIMERO

EL CONCEPTO DE CAUSA

ARTÍCULO I.—LAS CONCEPCIONES HISTÓRICAS DE LA CAUSALIDAD

ARTÍCULO II.—EXISTENCIA DE LA CAUSALIDAD

ARTÍCULO III.—NATURALEZA Y DIVISIÓN DE LA CAUSALIDAD

CAPÍTULO II

LAS CAUSAS MATERIAL, FORMAL Y EJEMPLAR

ARTÍCULO I.—LA CAUSA MATERIAL

ARTÍCULO II.—LA CAUSA FORMAL

ARTÍCULO III.—LA CAUSA EJEMPLAR